

El concepto de ideología. Vol. 1

Carlos Marx

Jorge Larraín

I





LOM EDICIONES

Larraín, Jorge 1942-
Concepto de ideología: La escala a sociedad del individuo [texto impreso] / Jorge Larraín . – 1ª ed. .— Santiago: LOM Ediciones, 2007
180 p.: 14 x 21,5 cm.- (Colección escafandra)

R.P.I: 166.257
ISBN : 978-956-282-936-6

1. Ideología I. Título. II. Serie.

Dewey : 145 .— cdd 21
Cutter : L333c

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

JORGE LARRAÍN

El concepto de ideología

Volumen I: Marx

LOM palabra de la lengua
yámana que significa **SOL**

EL CONCEPTO DE IDEOLOGíA
Volumen I: Marx

Primera Edición, 2007

Registro de Propiedad Intelectual Nº: 166.257
I.S.B.N: 978.956.282.936-6

Diseño de portada: Txomin Arrieta

Dirige esta Colección: Tomás Moulian

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM.
Concha y Toro 23, Santiago
Fono: (56-2) 688 52 73 Fax: (56-2) 696 63 88
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en los talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fonos: 716 9684 - 716 9695 / Fax: 716 8304

Impreso en Santiago de Chile.

Nota del autor

Con este volumen sobre Carlos Marx se da comienzo a una serie de cuatro libros sobre *El Concepto de Ideología* que, siguiendo la tradición de la historia de las ideas, abarcará desde los orígenes en el siglo XVIII hasta el Postmodernismo actual. El segundo volumen tratará del *Marxismo posterior a Marx: De Lenin a Althusser,* incluyendo a Lukács y Gramsci. El tercero abordará los temas del *Historicismo versus Positivismo: De Nietzsche a Durkheim,* donde se verá también a Pareto, Mannheim y la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer. El cuarto se referirá a *Estructuralismo y Lenguaje: De Levi-Strauss a Baudrillard* e incluirá la Semiología de Barthés, el Postestructuralismo de Foucault, el Postmodernismo de Lyotard y Baudrillard y el Postmarxismo.

La Ideología no es el concepto de punta en las Ciencias Sociales del día de hoy. Sin embargo, alrededor de este concepto se articulan una serie de discusiones centrales de las Ciencias Sociales respecto de la determinación social del conocimiento, saberes e intereses, verdad y poder, la opacidad de la realidad social, ciencia y clases sociales, construcción de nuevos sujetos políticos. Desde la mitad del siglo XX, cada cierto tiempo, se anuncia el fin de las ideologías o el fin de la historia o el triunfo definitivo de ciertas ideologías. Pero nada de esto ocurre en la realidad. La problemática de la Ideología rehúsa morir y

mantiene su vigencia. De allí que sea interesante querer mostrar cómo ha sido este concepto tratado por los filósofos y cientistas sociales, cuáles son sus características, funciones y principales problemas.

LOM ha tenido la visión de comprometerse con este ambicioso programa en un medio difícil como el nuestro donde se lee poco y menos aun teoría social. Por ello tengo una deuda de gratitud.

Muchos de los contenidos de este libro fueron elaborados en mis largos años en Inglaterra y aunque hay un retrabajo y reorganización de los materiales, se nota todavía el peso de la bibliografía preferentemente anglosajona. Las citas han sido traducidas personalmente por mí, pero como una ayuda al lector interesado en ir a las fuentes, se han listado al final, como apéndice, las traducciones al español cuando pudimos encontrarlas.

Finalmente mi reconocimiento a la Universidad Alberto Hurtado, a su Comunidad Académica en general y al Departamento de Sociología en particular, porque con su ejemplo de esfuerzo y tesón han sido un estímulo constante a seguir produciendo.

J.L

Capítulo I
Orígenes históricos del concepto de ideología

Los precursores

El término ideología fue usado por primera vez por Destutt de Tracy a fines del siglo XVIII, siendo desarrollado de un modo completo como concepto durante el siglo XIX; pero la preocupación por algunos de los problemas cubiertos por esta noción empezó mucho antes. Desde que ha habido sociedades de clase, han existido fenómenos relativos a la legitimación intelectual de la dominación social y otras fuentes de distorsión mental en el conocimiento de la realidad. En este sentido la ideología no es un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Sin embargo, el interés por analizar y estudiar sistemáticamente esta clase de fenómenos sólo aparece en los tiempos modernos tras la desintegración de la sociedad medieval[1].

En efecto, el surgimiento de la problemática posteriormente asociada con el concepto de ideología, está estrechamente ligado a las luchas de liberación de la burguesía de los yugos feudales y al surgimiento de la nueva actitud crítica propia del pensamiento moderno. El concepto de ideología es uno de los conceptos típicos de la modernidad y, más específicamente, de la Ilustración del siglo XVIII. La oposición política a la aristocracia terrateniente fue acompañada por una crítica de sus justificaciones escolásticas del ejercicio del poder. A la nueva ética burguesa del trabajo, que se oponía a la sociedad servil medieval, correspondió un nuevo enfoque científico y crítico que enfatizaba el conocimiento práctico de la naturaleza. La contemplación fue reemplazada por el conocimiento como producción; el orden jerárquico y teocrático de las esencias, pasivamente aceptadas, fue reemplazado por un enfoque crítico que buscaba en la propia razón del ser humano y

1 Kurt Lenk, *El Concepto de Ideología* (Buenos Aires: Amorrortu, 1971), p. 9.

en su dominio de la naturaleza el nuevo criterio de verdad. Desde el principio, por lo tanto, la problemática de la ideología emergió en estrecha conexión tanto con la práctica política como con el desarrollo de la ciencia.

Nicolo Maquiavelo (1469-1527), un representante de la burguesía temprana[2], es tal vez el primer autor en tratar materias directamente conectadas con fenómenos ideológicos. Sus agudas observaciones sobre la práctica política de los príncipes, y en general, sobre la conducta humana en política, anticiparon ulteriores desarrollos del concepto, aunque Maquiavelo no empleó el término "ideología". Algunos elementos del concepto aparecen, por ejemplo, cuando vincula la parcialidad de los juicios humanos con los apetitos y los intereses. Preguntándose por qué los hombres son a menudo parciales al criticar el presente, sostiene que:

> Al cambiar los apetitos de los hombres, aunque sus circunstancias permanecen iguales, es imposible que las cosas debieran parecerles iguales considerando que tienen otros apetitos, otros intereses, otros puntos de vista… en vez de culpar a los tiempos, deberían culpar a sus propios juicios[3].

Otra observación importante hecha por Maquiavelo es la manera en que relaciona la religión al poder y la dominación. Con gran claridad anticipa un tema recurrente del concepto de ideología, esto es, la crítica de las funciones sociales del pensamiento religioso. Maquiavelo se pregunta por qué los pueblos antiguos eran más amantes de la libertad que los contemporáneos. Su respuesta es que la diferencia reside en la educación, la cual se basaba sobre una concepción diferente de la religión:

> Nuestra religión ha glorificado los hombres modestos y contemplativos por sobre los hombres de acción. Ha asignado como el más alto bien del hombre la humildad,

---

2 La opinión de Nicolo Maquiavelo sobre la aristocracia rural es indicativa del nuevo espíritu crítico burgués: '…yo afirmaría que el término "aristocracia rural" se usa para aquellos que viven en el ocio de su abundante ingreso derivado de sus tierras, sin tener nada que ver, sea con su cultivo o con otras formas de trabajo esenciales para la vida. Tales hombres son una peste en cualquier república o provincia…" N. Maquiavelo, *Discourses*, (Harmondsworth: Penguin, 1970), pp. 245-6.

3 Ibid., p. 268.

> abnegación y el desprecio por las cosas mundanas… Este patrón de vida, por lo tanto, pareciera haber hecho débil el mundo, y habérselo entregado como una presa a los malvados quienes lo dirigen exitosa y seguramente, ya que son bien conscientes de que la generalidad de los hombres, con el paraíso por su fin, consideran la mejor forma de soportar, en vez de vengar, sus heridas[4].

Un tercer aspecto de las ideas de Maquiavelo que puede relacionarse con la ideología son sus consideraciones sobre el uso de la fuerza y el fraude para acceder y mantenerse en el poder. De acuerdo con Maquiavelo los príncipes deben aprender a practicar el engaño ya que la fuerza no es nunca suficiente. Mientras que casi no existe el caso de un hombre modesto que haya adquirido un vasto poder “simplemente por medio del uso abierto de la fuerza”, esto “puede perfectamente hacerse mediante el uso del puro fraude”[5]. Mientras el ejercicio del poder requiere de buenas cualidades tales como el cumplir la palabra empeñada, la compasión y la devoción, el príncipe no necesita poseerlas todas, “pero ciertamente este debería aparecer como teniéndolas todas”. Es más, “su disposición debería ser tal que, si necesita ser lo opuesto, debe saber como serlo”. La razón de por qué esto podría hacerse exitosamente es que todos ven lo que tu pareces ser, pocos experimentan lo que tu realmente eres”[6].

Esta distinción entre apariencia y realidad fue más tarde desarrollada en un nuevo sentido adquiriendo una gran importancia en la concepción de la ideología de Marx. Los repetidos intentos de Maquiavelo de encontrar un punto de equilibrio entre el uso de la fuerza y la obtención de la amistad y la buena voluntad del pueblo (incluyendo aquí el uso del engaño) pueden también considerarse como precursores de la distinción Gramsciana entre hegemonía y coerción.

Las contribuciones de Maquiavelo a la práctica política fueron complementadas por otros desarrollos en el campo de la ciencia. Con la desintegración de la sociedad medieval recibe impulso un nuevo enfoque científico del conocimiento de la naturaleza que

---

4 Ibid., p. 278.
5 Ibid., p. 311.
6 N. Maquiavelo, *The Prince* (Harmondsworth: Penguin, 1974), pp. 100-1.

comienza a reemplazar a la filosofía escolástica. La contemplación teórica de un mundo jerarquizado y sagrado es reemplazada por una concepción que valora la función práctica del pensamiento. El desarrollo del comercio, el intercambio en dinero, la educación secularizada, las ciudades, etc., conducen a una nueva consideración del conocimiento en su perspectiva histórica y social. Un conocimiento preciso y desprejuiciado de la naturaleza es necesario para su dominio práctico, y esto llega a ser la preocupación central de los intelectuales. Las nuevas tendencias surgen en oposición al sistema feudal y su visión teológica del mundo. El desarrollo de un conocimiento exacto de la naturaleza ha sido hasta ahora limitado, no porque los seres humanos sean esencialmente incapaces de conocer el mundo sino porque ciertos obstáculos artificiales se lo han impedido. Esta es la razón por la cual, junto con la aparición de la ciencia, nació la preocupación por aquellos factores que perturban su desarrollo. En otras palabras, el nacimiento de la ciencia va necesariamente acompañado de una crítica de los métodos anticuados de conocimiento.

Aquí se encuentra el origen de la cuestión acerca de los obstáculos al conocimiento real, de aquellos elementos irracionales que surgen en la mente y hacen difícil una completa aprehensión de la realidad. El *Novum Organon* de Bacon (1620), así como el *Discourse de la Methode* de Descartes (1637), se cuentan entre los primeros escritos metodológicos que comienzan a dudar sistemáticamente de los enfoques tradicionales de la ciencia. Ambos se ocupan de la necesidad de una nueva metodología que pudiera superar las limitaciones del pensamiento aristotélico-medieval. Sin embargo, mientras Descartes se mantiene en un nivel más filosófico y deductivo, Bacon enfatiza el rol de la ciencia positiva y su carácter observacional. Quiere superar el *Organon* de Aristóteles por medio de un *Nuevo Organon* que ya no insiste en una lógica formal deductiva en su acercamiento a la realidad, sino que la reemplaza por un enfoque inductivo.

Para Bacon el conocimiento observacional de la naturaleza no puede tener éxito a menos que se deshaga de ciertos factores

irracionales que acosan la mente humana, los ídolos o nociones falsas que obstaculizan el entendimiento humano impidiéndole alcanzar la verdad. Estos ídolos son de cuatro clases; los ídolos de la tribu, los ídolos de la caverna, los ídolos del mercado y los ídolos del teatro. Los primeros dos son innatos; no pueden ser eliminados, solo reconocidos. Ellos operan espontáneamente en el proceso cognitivo de modo tal que el entendimiento humano asemeja un espejo deformado "cuya forma y curvatura cambia los rayos [de luz provenientes] de los objetos distorsionándolos y desfigurándolos"[7]. La distorsión provocada por los ídolos de la tribu tiene su fundamento en la propia naturaleza humana, lo que los hace comunes a toda la especie humana; la fuente de los errores producidos por los ídolos de la caverna es la idiosincrasia de cada individuo determinada por su carácter, educación y disposición general.

Entre los ídolos de la tribu, dos son de particular interés. El primero es la tendencia natural a aceptar aquellas proposiciones que han sido una vez establecidas sin ningún examen crítico. Aunque este ídolo es el más seductor en la ciencia y la filosofía, es también el mecanismo de la superstición[8]. Incluso antes de que propusiera su teoría de los ídolos, Bacon había estado preocupado de los efectos corruptores de la superstición sobre la ciencia y la filosofía. La superstición era la fuente de distorsiones dañinas del conocimiento científico en tanto sometía la mente a fuerzas incontrolables y sacrificaba la discusión racional a caprichos arbitrarios[9]. De modo más general, Bacon pensó que la confusión escolástica entre filosofía y teología era especialmente dañina para las ciencias; y advocó una clara separación entre el conocimiento religioso y la filosofía. De este modo, la preocupación de Maquiavelo por los efectos sociales de la religión fue extendida por Bacon desde el campo de la práctica política al campo de la ciencia.

---

7 F. Bacon, *The New Organon and Related Writings*, (New York: Liberal Arts Press, 1960), Book i, Aphorism XLI, p. 49.

8 Ibid., *Aphorism LXVI*, p. 50.

9 Véase sobre esto Hans Barth, *Truth and Ideology*, (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 24-5. Barth trata a la superstición como diferente de las 4 clases de ídolos.

El otro ídolo de la tribu que vale la pena mencionar es la influencia de las pasiones. Para Bacon el entendimiento humano no puede ser reducido a sus componentes intelectuales –no es una "luz seca" –diría el– sino que está también determinado por sentimientos y pasiones que lo corrompen[10]. Esta estimación negativa de los efectos que los sentimientos y las emociones, así como las representaciones religiosas y las supersticiones, tienen sobre el entendimiento humano, tuvo una fuerte influencia sobre la concepción de ciencia que desarrollará más tarde el positivismo. Expresa también una noción de la ideología como referida a aquellos aspectos irracionales de la mente humana que interfieren en el conocimiento científico. De allí en adelante la oposición entre ideología y conocimiento racional llegará a ser crucial.

Los ídolos del mercado son importantes para un concepto de ideología diferente y quizá opuesto al anterior. En efecto, ellos se forman "por el comercio y asociación de los hombres unos con otros" y reciben el nombre "del mercado" "en razón del comercio y compañía de los hombres allí". Tales ídolos surgen en relación al lenguaje, "pues es por medio del discurso que los hombres se asocian"[11]. Los hombres aprenden los signos lingüísticos de las cosas antes de que lleguen a conocerlas por su propia experiencia; a través de la apropiación de estos signos, que son a menudo malamente formados, se produce una obstrucción de la mente. La identificación que hace Bacon de aquellos ídolos que se originan en las relaciones recíprocas de los hombres por medio del lenguaje es, implícitamente, uno de los primeros reconocimientos de la ideología como una distorsión socialmente determinada; y plantea, de modo más general, la cuestión de la determinación social del conocimiento.

Los ídolos del teatro, a su vez, surgen del carácter autoritario y dogmático de las teorías tradicionales. Los hombres tienden a ver el mundo a través del lente de los viejos sistemas filosóficos, llenos de dogmas y de reglas falsas, los que, como obras de teatro, crean mundos ficticios. Bacon quiere liberar al conocimiento de la ciega obediencia a las opiniones de autoridades anteriores. Toda

10 F. Bacon, *The New Organon*, Aphorism XLIX, *p. 50*.
11 Ibid., Aphorism XLIII, p. 49.

experiencia que no procede de la propia razón debe ser rechazada. Cuando los ídolos operan, el hombre aprehende la realidad *ex analogia hominis*. La verdadera interpretación de la naturaleza, por el contrario, debería explicar el mundo *ex analogia universi*[12]. Los hombres sólo pueden dominar la naturaleza obedeciendo sus leyes; para lograrlo, se requiere de un entendimiento adecuado de aquellas. Esta es la razón por la cual la ciencia debe purgar la mente de ídolos y alcanzar la verdad. Solo así la ciencia puede aparecer como un reflejo de la realidad, libre de antiguos prejuicios, supersticiones, sentimientos o pasiones.

Hay ciertos elementos contradictorios en el pensamiento de Bacon[13]. ¿Cómo hemos de deshacernos de los ídolos innatos si ellos no son meras interferencias psicológicas accidentales sino inherentes a la naturaleza humana o peculiares a cada individuo? Si la mente es como un espejo que distorsiona los rayos de luz reflejados por los objetos, quiere decir que el intelecto se encuentra constitucionalmente incapacitado para la comprensión de la naturaleza. Sin embargo, Bacon es suficientemente claro en afirmar que la ciencia puede alcanzar la verdad a pesar de la acción de los ídolos. Esto indica que para él no existe una necesidad lógica en la operación de los ídolos y que, teniendo el método correcto, el ser humano puede librarse de ellos. El simple reconocimiento de la existencia de los ídolos es ya una forma de tornarlos inofensivos.

Sin embargo, un problema que aún subsiste es cómo entender y reconciliar la operación de los ídolos innatos con los ídolos externamente determinados. Esta dificultad se encuentra también en el fondo de ulteriores polémicas relativas al concepto de ideología. En cierto sentido, el dilema que ha rodeado la construcción del concepto ha sido ya implícitamente planteado en la obra de Bacon: ¿debería la ideología concebirse fundamentalmente como un fenómeno enraizado en las relaciones sociales de los seres humanos y por lo tanto como históricamente cambiante en relación con su práctica material; o debería más bien ser entendida como un fenómeno derivado de la presencia universal de elementos irracionales y emotivos, inherentes en la

12 K. Lenk, *El Concepto de Ideología*, p. 11.
13 Véase H. Barth, *Truth and Ideology*, pp. 20-1.

naturaleza humana, que de modo recurrente asedian y perturban la ciencia? La primera opción subraya la determinación social de la ideología, mientras que la segunda enfatiza su oposición a la ciencia. Estas dos opciones no son necesariamente contradictorias. Bacon está interesado en los ídolos del mercado sólo en cuanto ellos también constituyen un obstáculo para la ciencia. Sin embargo, la importante diferencia que pasa por alto es que mientras los ídolos innatos pueden ser resueltos lógicamente al nivel del conocimiento humano, los ídolos dependientes de los intercambios humanos no pueden ser fácilmente eliminados sin alterar dicho intercambio. La referencia a ídolos innatos necesariamente subraya la oposición a la ciencia, mientras que la referencia al intercambio social apunta más bien hacia la alteración de las circunstancias materiales.

Bacon no examina la relación existente entre las dos clases de ídolos, ni tampoco ve dificultad alguna en tratar con ídolos originados en el intercambio social por medio de un ejercicio intelectual. Su preocupación central es cómo salvaguardar el conocimiento racional de cualquiera interferencia. Bacon asume implícitamente el supuesto de que esto puede hacerse al nivel del propio conocimiento, incluso en el caso de los ídolos del mercado. De hecho Bacon separa el progreso en la ciencia de los cambios en la sociedad civil. Mientras el primero es bienvenido, el segundo es visto como peligroso. El prefiere enfatizar la oposición entre ídolos y ciencia, de manera tal que en sus escritos pueden encontrarse las semillas de un concepto de ideología que enfatiza más su oposición a la ciencia que su referente social. Sin embargo, su consideración de algunos ídolos originados en el lenguaje y en el intercambio social es, al mismo tiempo, precursor de una línea de pensamiento enteramente diferente que culminará en Carlos Marx.

La influencia de Bacon sobre la filosofía del siglo XVII y XVIII es decisiva. Marx reconocerá más tarde a Bacon como el padre de la ciencia moderna y del materialismo inglés[14]. Filósofos

[14] K. Marx y F. Engels, *The Holy Family* (Moscow: Progress Publishers, 1975), p. 150. Sin embargo, Marx también reconoce los defectos de este materialismo incipiente: 'En Bacon, su primer creador, el materialismo todavía mantiene dentro de sí mismo, de forma ingenua, los gérmenes de un desarrollo múltiple. Por un lado, la materia, rodeada de un aura poética, sensual, parece atacar a toda la entidad del hombre ganando sonrisas. Por el otro, la doctrina formulada aforísticamente reboza en inconsistencias importadas de la teología' (p. 151).

tales como Hobbes, Locke, Condillac, Helvecio, Holbach, Diderot y otros, llevan la marca de su teoría. Los ídolos de Bacon se convierten en los "prejuicios" de Condillac, un concepto también usado por Holbach y Helvecio, y en realidad por casi todos los filósofos de la ilustración francesa[15]. Pero estos autores se concentran ahora sobre una fuente particular de prejuicios irracionales, a saber, las representaciones religiosas tradicionales. Mientras el materialismo de Bacon había sido compatible con la existencia de Dios y su revelación y había buscado sólo una clara demarcación de los campos de la teología y la filosofía, la Ilustración llegó a ser progresivamente crítica de la propia religión.

Un cambio cualitativo se percibe ya en Hobbes (1588-1679), sucesor de Bacon y su sistematizador. Para éste los hombres pueden solo concebir lo que ha sido percibido por los sentidos. En consecuencia solo las cosas materiales y finitas son inteligibles al intelecto humano; no puede existir una idea o concepción de nada infinito. En otros términos, los hombres no pueden conocer nada acerca de la existencia de Dios[16]. Preguntándose por los orígenes de la religión Hobbes afirma que la "ignorancia de las causas naturales dispone al hombre a la credulidad". Como el "hombre no puede estar seguro de las verdaderas causas de las cosas… supone causas de ellas que le sugiere su propia imaginación o confía en la autoridad de otros hombres…" Los seres humanos

> investigan poco o nada acerca de las causas naturales de las cosas, y sin embargo por el miedo que procede de la propia ignorancia de aquello que tiene el poder de hacerles mucho bien o mucho daño, se inclinan a suponer y a inventarse a sí mismos varias clases de poderes invisibles; y a aterrorizarse de sus propias imaginaciones… Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de aquello que cada uno en sí mismo llama religión...[17]

[15] George Lichtheim, *The Concept of Ideology y Other Essays* (New York: Random House, 1967), p. 9.

[16] T. Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 99.

[17] Ibid., pp. 166, 169 and 167-8

El miedo y la ignorancia son, por lo tanto, las raíces de cualquier fe religiosa. Así, Hobbes extrae del empirismo conclusiones más radicales que las que nunca sacó Bacon. Por esta razón Marx comentará más tarde que Hobbes "hizo pedazos los prejuicios teistas del materialismo baconiano"[18]. No obstante, Hobbes, en su preocupación obsesiva por impedir la guerra civil y la sedición y encontrar bases teóricas para la absoluta obediencia al soberano, no podía sino ver el significado de la religión para la paz y la estabilidad del estado. El es consciente de que los legisladores desean mantener al pueblo en la obediencia introduciéndoles en la mente la creencia de que los preceptos religiosos provienen de los dioses, y haciéndolos creer que las mismas cosas desagradables a los dioses son aquellas que prohibe la ley[19]. Pero las consecuencias de no tener un poder fuerte son la "guerra perpetua de cada hombre en contra de sus vecinos". De modo que al final Hobbes, como antes Maquiavelo, cree que los seres humanos necesitan la religión y los monarcas autocráticos para que la felicidad común y la paz puedan ser logradas mediante la ignorancia y el miedo. Esta es la razón por la que se esfuerza en mostrar que el poder absoluto no es sólo razonable sino que también está justificado por las escrituras[20].

La Ilustración francesa: del engaño sacerdotal a la ideología

Aunque la concepción de la religión de Hobbes como basada en el miedo y la ignorancia fue ampliamente compartida por los filósofos del siglo XVIII, éstos abandonaron completamente su visión de que era de algún modo necesaria para el bien común y para la mantención de la unidad social. La Ilustración francesa proclama, por el contrario, el derecho al libre pensamiento[21]. Las representaciones religiosas, cuyo origen ha sido ya reconocido por Maquiavelo y Hobbes, llegan a ser un verdadero peligro para la felicidad humana en cuanto son prejuicios ideológicos. La religión

18 K. Marx y F. Engels, *The Holy Family*, p. 152.
19 T. Hobbes, *Leviathan*, p. 177.
20 Ibid., p. 260
21 Kurt Lenk, *El Concepto de Ideología*, p. 12.

ya no es más vista como una fuerza integradora, sino, al contrario, como la fuente de todas las supersticiones, nociones falsas y preconceptos. Helvecio (1715-1771), y Holbach (1723-1789) plantearon con gran fuerza esta idea en sus teorías acerca del engaño sacerdotal. En su visión los sacerdotes están interesados en mantener al pueblo en la ignorancia con el fin de resguardar su poder y riqueza. Hay una suerte de conspiración contra el pueblo conducida por los sacerdotes y que sólo puede ser destruida por medio de la educación.

Holbach da comienzo a su principal obra argumentando que el hombre es infeliz.

> porque no entiende la naturaleza. Su mente está tan afectada por prejuicios que uno pudiera creerlo condenado para siempre al error… La razón guiada por la experiencia, debe atacar en su raíz los prejuicios de que ha sido víctima la humanidad por tan largo tiempo… La verdad es una y necesaria para el hombre… es necesario develarla a los mortales… Las cadenas que tiranos y sacerdotes forjan se deben al error… la ignorancia y la incertidumbre se deben a errores consagrados por la religión…[22]

Helvecio, a su vez, habla de las "virtudes del prejuicio" como opuestas a las verdaderas virtudes. No contribuyen al bien común y son propias de fakires, magos y religiosos. Por desgracia, en la mayoría de las naciones las virtudes del prejuicio son mas honradas que las verdaderas virtudes. Los sacerdotes de las falsas religiones están interesados en mantener al pueblo ciego mientras persiguen a todos aquellos que podrían iluminarlo. Esto también ocurre en el caso de la verdadera religión, cuyos ministros a menudo recurren a las mismas crueldades contra los grandes hombres[23].

Hobbes había reconocido en el miedo y la ignorancia el origen de la religión, pero aún creía que el interés común representado por el estado era superior al interés individual. Holbach y Helvecio, por el contrario, tratan de reconciliar los intereses comunes y los

---

[22] P. H. Th. D'Holbach, *Système de la nature* (Hildesheim: Georg Olms, 1966), vol. 1, pp. xxix-xxxii.

[23] Helvecio, *De l'Esprit* (Paris: Editions Sociales, 1959), capítulo xiv.

individuales. Como lo dice Helvecio, "pareciera por lo tanto, que solo de la conciliación u oposición entre los intereses particulares y el interés general, depende la felicidad o infelicidad pública…"[24]. Con el objeto de superar los prejuicios el ser humano debía reconocer sus propios intereses. La conexión entre esta posición y el surgimiento de la burguesía es manifiesta. El ser humano debe ser liberado de todas las cadenas que lo oprimen tanto en su vida económica como en sus creencias. En este sentido la crítica del engaño sacerdotal fue parte de lucha de la burguesía en contra de los vestigios del orden medieval. La religión y la Iglesia, aún estrechamente vinculadas al antiguo régimen, comienzan a ser vistas como la legitimación de la dominación política. La teoría de la conspiración sacerdotal se proponía dejar en claro que tras las representaciones religiosas se ocultaban intereses de poder.

Maquiavelo y Hobbes se habían dado ya cuenta de la función social legitimadora de la religión, y sin embargo, la justificaron con el fin de proteger al príncipe o al soberano. Ahora, el énfasis sobre la conexión entre religión y política se incrementa, pero adquiere un aspecto negativo y crítico. Así, escribe Holbach:

> El dogma de la vida futura, acompañado de recompensas y castigos, es visto, después de muchos siglos, como el más poderoso, o incluso como el único, motivo capaz de contener las pasiones humanas… Poco a poco este dogma ha llegado a ser la base de casi todos los sistemas políticos y religiosos, y hoy parece como si uno no pudiera atacar este prejuicio sin romper absolutamente los vínculos de la sociedad. Los fundadores de las religiones lo han usado para ganar la credulidad de los miembros de su secta; los legisladores lo han entendido como un freno capaz de mantener sus súbditos bajo el yugo… Nadie puede negar que este dogma ha sido de una gran utilidad a aquellos que dieron la religión a las naciones… es el fundamento de su poder, la fuente de sus riquezas, y la causa permanente de la ceguera y el terror en los cuales sus intereses desean alimentar a la humanidad. Es a causa de este dogma que el cura llegó a ser émulo y amo de reyes…[25]

[24] Ibid., p. 110.
[25] D'Holbach, *Système de la nature*, vol. 1, pp. 332-3.

Contra esta clase de engaño ideológico Holbach y Helvecio propusieron las virtudes de la educación, en la que los seres humanos encontrarán un remedio para sus problemas. Los seres humanos formados por la educación ya no necesitarán más recompensas celestiales para llegar a conocer el premio de la virtud. Es así que la educación formará al ciudadano del Estado. "Un gobierno vigilante, virtuoso, ilustrado y justo que busca el bien público de buena fe no tiene necesidad de fábulas o mentiras para gobernar súbditos razonables"[26]. El dicho de Helvecio se haría famoso: *L'education peut tout*. El ser humano se encuentra asediado por prejuicios porque es el producto de las circunstancias. Esto puede cambiarse educándolo. Tal como Barth lo ha señalado, esta creencia en la omnipotencia de la educación tuvo consecuencias políticas: "Ya que la educación está en todas partes estrechamente vinculada a la forma prevalente de gobierno, sus principios no pueden ser reformados sin cambiar también la constitución del Estado"[27]. Sin embargo, esta confianza ilimitada en la educación provocará más tarde la crítica de Marx: estos autores han olvidado, dice Marx "que las circunstancias son modificadas por el hombre y que el propio educador debe ser educado. Esta doctrina debe, por tanto, dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad[28].

El sentido de esta crítica es que estos filósofos, incapaces de descubrir las causas reales de los problemas del ser humano así como sus verdaderas soluciones, recurren a agentes externos con el fin de entender el indeseable estado de cosas, y encontrarle una salida. Así, ellos culpan a los sacerdotes y hacen de los educadores y de los hombres ilustrados una nueva clase de salvadores. Pero al hacer esto separan la mayoría pasiva de la gente de los pocos escogidos quienes los engañan o los salvan[29].

---

26 Ibid., p. 347.

27 H. Barth, *Truth and Ideology*, pp. 33-4. Helvecio cree que "si bajo un régimen liberal los hombres son generalmente abiertos, leales e industriosos, pero bajo un régimen despótico son fraudulentos, rastreros, carentes de coraje e inteligencia, esta diferencia en el carácter se debe a los diferentes tipos de educación que han recibido bajo los dos tipos de gobierno". (Helvecio, *De l'homme, in Oeuvres Completes*, London, 1977, vol. ii, p. 333; citado por Barth, p. 34)

28 K. Marx, *Theses on Feuerbach*, en K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, Part I, (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 121, tesis III.

29 Véase L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1970), p. 177.

De allí que Marx dice que esta doctrina divide la sociedad en dos partes, olvidando que la sección superior activa también necesita ser educada.

Sin embargo, la Ilustración francesa recibe el elogio de Marx, no sólo por su lucha contra la religión y las instituciones políticas del absolutismo, sino además por su abierta lucha en contra de la metafísica del siglo XVII y por el desarrollo del materialismo que condujo finalmente al socialismo[30]. Mientras Helvecio y Holbach ponen el énfasis en la crítica de la religión, Condillac se encarga principalmente de los prejuicios metafísicos de Descartes, Leibniz, Spinoza y Malebranche[31]. La crítica de la religión de Helvecio y Holbach fue particularmente relevante para la formación del concepto de ideología y tuvo una gran influencia sobre Hegel, Bauer, Feuerbach y el propio Marx[32]. Sin embargo la concepción de la ideología que implícitamente emerge de esta crítica es aún muy limitada. No ha encontrado todavía una conexión significativa ni con la naturaleza del ser humano ni con sus relaciones sociales. La religión sigue siendo una conspiración, un engaño casi sin fundamento propagado por ciertos agentes dañinos, que son su único apoyo. En gran medida esta oposición entre religión y educación es una versión más específica de la oposición baconiana entre los ídolos y la ciencia. Tanto la ideología como su superación son aún meramente concebidas al nivel del conocimiento humano. Pero mientras en Bacon la ideología y su curación aparecen de algún modo como internos al proceso de conocimiento de alguien, la Ilustración francesa presenta a los sacerdotes y educadores como los agentes externos de la ideología y su superación.

Esta tradición de pensamiento sirvió como antecedente para Destutt de Tracy (1754-1836), el primer autor que emplea el término

30 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 147, passim.

31 E. Condillac, *Traité des Systemes*, en Vol. 33 *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, (Paris: PUF, 1947), vol. I, pp. 119-217.

32 E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1951), p. 135: "las fuerzas intelectuales más poderosas de la Ilustración no residen en su rechazo de la fe sino más bien en la nueva forma de la fe que proclaman". Además, encuentra *De l'esprit* de Helvecio más bien débil y poco original en comparación con Condillac y otros filósofos de la Ilustración (p. 25). Este punto es rechazado por H. Barth, *Truth and Ideology*, p.29 y debe también ser contrastado con la opinion de Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 153: en Helvecio el materialismo asumió un carácter realmente francés. En todo caso, la influencia de Helvecio fue enorme, algo que aun Cassirer reconoce.

ideología. Sin embargo no hay una conexión directa entre los ídolos de Bacon o los prejuicios religiosos de la Ilustración y el primer uso del término ideología. En efecto, Destutt de Tracy está interesado en la sistematización de una nueva ciencia, la ciencia de las ideas a la que denomina "ideología"[33]. Esta ciencia tiene como su objeto el establecimiento del origen de las ideas; en esta tarea debe dejar de lado prejuicios religiosos y metafísicos. El progreso científico es posible si las falsas ideas pueden ser evitadas. En esa medida, la teoría de los ídolos de Bacon, y en particular la lucha de Condillac en contra de los prejuicios, tienen una influencia decisiva sobre la ciencia de las ideas de Destutt de Tracy. Pero la ideología emerge como lo opuesto de aquellos ídolos o prejuicios: emerge como una ciencia.

Destutt de Tracy reconoce en Locke el primer intento de describir la inteligencia humana en términos científicos, observacionales. Después de Locke, Condillac perfeccionó y expandió sus ideas, de manera que de él puede decirse que fue el verdadero autor de la ideología como ciencia[34]. Pero él tampoco está exento de error. De Tracy quiere remediar aquellos errores y propone una ciencia que sería capaz de lograr una precisión comparable con la de las ciencias naturales. Como Condillac, Destutt de Tracy deriva las ideas de las sensaciones. En sucesivos capítulos de su *Elements d'ideologie* argumenta que pensar es sentir algo, que la memoria es una clase particular de sensación que reactiva una sensación pasada, y que la facultad de juzgar es también una clase de sensación en tanto que es la capacidad de sentir las relaciones entre percepciones[35]. Para él la ideología es parte de la zoología, y en el caso del intelecto humano, una parte que es importante y que merece ser explorada en profundidad[36].

Tal como el conocimiento de cualquier otro aspecto de la naturaleza, la ciencia de las ideas, basada en observaciones y libre de prejuicios, es considerada la base de la educación y del orden moral. La escuela de los *ideologues* de De Tracy sigue la tradición

---

33 Destutt de Tracy, *Elements d'ideologie* (Paris: Chez Madame Levi Libraire, 1827). Para una versión de su contenido en relación a la ideología véase M. Horkheimer and T. Adorno, *Aspects of Sociology* (London: Heinemann, 1973), pp. 185-6; H. Barth, *Truth and Ideology*, pp. 1-16, y G. Lichtheim, *The Concept of Ideology*, pp. 4-11.

34 Destutt de Tracy, *Elements d'ideologie*, Prefacio a la edición 1801, pp. xx-xxi.

35 Ibid., capítulos 1, 2, y 3.

36 Ibid., Prefacio a la edición 1801, pp. xviii-xix.

de la Ilustración francesa en su creencia de que la razón es el principal instrumento de la felicidad. Después de los años de la revolución quiere educar al pueblo francés y, por sobre todo, a su gente joven, de modo que pueda establecerse una sociedad justa y feliz. El propio de Tracy quiere que su libro llegue a ser un programa de estudio para los jóvenes y explícitamente reconoce que un motivo para escribirlo ha sido la nueva ley que introdujo la educación pública, a la cual espera contribuir con este texto[37]. De modo que los *ideologues* comparten el entusiasmo y optimismo de Holbach y Helvecio por la educación.

En este, su origen, el término ideología tiene una connotación positiva. Es la ciencia rigurosa de las ideas que, superando los prejuicios religiosos y metafísicos, puede servir como una nueva base para la educación pública. Al principio hubo una divergencia entre este primer significado del término ideología y aquel concepto de ideología que había sido prefigurado en los ídolos y los prejuicios y que habría de prevalecer más tarde. Curiosamente, Napoleón, quien en un comienzo compartió los objetivos y fines del Instituto de Francia[38] y de los *ideologues*, fue el primero en usar el término ideología en un sentido negativo. En efecto, desilusionado con sus antiguos amigos, quienes no pudieron aceptar sus excesos despóticos, Napoleón se volvió en su contra y los apodó "ideólogos", con el despreciativo significado de que eran intelectuales irrealistas y doctrinarios, ignorantes de la práctica política. Como señala Lichtheim, sus actitudes se entendieron como ideológicas "en el doble sentido de estar preocupados de ideas, y de poner la satisfacción de fines ideales los suyos propios por encima de los intereses materiales sobre los cuales descansaba la sociedad post-revolucionaria"[39].

---

37 Ibid., pp. xxvii-xxix.

38 En 1795 la Convención confió a un grupo de intelectuales la dirección del Instituto de Francia, una institución de altos estudios comprometida con las ideas de la Ilustración. Entre ellos estaba Destutt de Tracy. El Instituto ayudó a Bonaparte a acceder al poder. En 1797, Bonaparte llegó a ser miembro honorario del Instituto. Ver Lichtheim, *The Concept of Ideology*, pp. 4-5.

39 G. Lichtheim, *The Concept of Ideology*, p. 5. Después de su derrota en Rusia, Napoleón culpó a los 'ideólogos': "Es a la ideología, esa metafísica siniestra, que debemos atribuir todo el infortunio de nuestra querida Francia. En vez de adaptar las leyes al conocimiento del corazón humano y a las lecciones de la historia, la ideología busca basar la legislación de las naciones en esos primeros principios que investiga tan sutilmente," [citado en Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine: le regime moderne*, (Paris: 1898), vol, 2, pp. 219-20]. Citado por H. Barth, *Truth and Ideology*, p. 13.

Ideología y pensamiento crítico: un difícil encuentro

Durante el siglo XIX se llevó a cabo la convergencia entre el término ideología y su contenido negativo. Sin embargo, este no fue un proceso sencillo. Por un largo tiempo el término ideología continuó teniendo escasa significación, ya sea como ciencia de las ideas o como una teoría doctrinaria e irrealista. Hegel menciona la ideología en el primer sentido, solo para desecharla como una "reducción del pensamiento a la sensación"[40]. La ideología como ciencia no había logrado establecerse. Al mismo tiempo, la crítica de la religión y de la metafísica, el antecedente más importante del concepto negativo de ideología, continuaba desarrollándose sin tener ninguna conexión formal con el término ideología.

El contexto histórico nos ayuda a entender por qué el concepto de ideología surgió primero como una ciencia de las ideas que suponía una profunda confianza en la razón y después se utilizó como un arma crítica en la lucha contra el régimen antiguo. Estos dos aspectos estaban inextricablemente unidos. Lo que daba a la Ilustración la confianza para criticar ideas irracionales, metafísicas y religiosas era precisamente la creencia en que la verdad podía obtenerse mediante la ciencia y que, armada con ella, la sociedad podía ser racionalmente reconstruida. Las formas irracionales de conocimiento no sólo se consideraban intrínsecamente distorsionadas y supersticiosas, sino que, al expandir la ignorancia y el error entre las masas, legitimaban el poder político de la nobleza. Como la infelicidad de la humanidad se creía que estaba relacionada con la ignorancia, los prejuicios religiosos y las ideas equivocadas, se pensaba que una educación laica y basada en la razón era la solución liberadora. Así la ideología como ciencia implicó un optimismo renovado y una confianza en el progreso, la razón y la educación. Creía en la emancipación de la humanidad.

Las dos principales corrientes de pensamiento que siguen la tradición crítica de los tiempos modernos, es decir, el positivismo francés y el idealismo alemán, aun no asociaban sus críticas al concepto de ideología. Augusto Comte (1798-1857), uno de los fundadores del positivismo, desarrolla su crítica en torno a los

---

[40] G. Hegel, *Werke*, vol. 15, pp. 387 y 474, citado por H. Barth, *Truth and Ideology*, p. 15.

lineamientos que Bacon había establecido dos siglos antes. Así como Bacon luchó contra los ídolos y quiso crear una ciencia basada en la observación empírica, Comte busca librar a la ciencia de la imaginación de modo que pueda descubrir las leyes naturales invariables de todos los fenómenos. Así, Comte afirma que

> La filosofía positiva es amiga del orden público al volver el entendimiento de los hombres a su estado normal por medio de la influencia de su solo método… Disipa en el acto el desorden al imponer una serie de condiciones científicas indisputables para el estudio de la cuestiones políticas[41].

El significado de esta afirmación se hace transparente muy luego:

> Como es el destino inevitable de la mayoría de los hombres vivir de los más o menos precarios frutos de su trabajo diario, el gran problema social es mejorar la condición de esta mayoría, sin destruir su clasificación ni alterar la economía general; y esta es la función de la política positiva en lo que se refiere a la clasificación final de la sociedad moderna[42].

Comte no se da cuenta del carácter metafísico que esta misma declaración puede tener. Sus supuestos fundamentales acerca del “inevitable” destino de la mayoría de los hombres y la necesidad de –mantener– la estructura de clases con el fin de no alterar la economía no son verdades científicamente verificadas, ni siquiera de acuerdo con sus propios estándares. De allí que surja la duda de si su crítica positiva de las filosofías teológicas y metafísicas no es en sí misma metafísica. En términos del futuro concepto de ideología esto significaría que su crítica de la ideología es en sí misma ideología. Sea como fuere, la crítica comtiana de la religión y la metafísica sigue las huellas de Bacon e inaugura una tradición positivista que culminará más tarde en el Círculo de Viena. La oposición entre ciencia positiva y proposiciones metafísicas se

---

41 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, en G. Lenzer (ed.), *Auguste Comte and Positivism, the Essential Writings* (New York: Harper & Row, 1975), p. 213.

42 Ibid., p. 215.

vuelve capital y prefigura un concepto de ideología entendido como imaginación sin sentido, como especulaciones metafísicas arbitrarias, las que, al igual que los ídolos de Bacon, obstruyen el conocimiento de la realidad. Si para la Ilustración francesa la ideología equivalía a una mentira de los sacerdotes, para el positivismo la ideología tiene un carácter irracional. En ambos casos la ideología aparece como un fenómeno autónomo que desvirtúa nuestro conocimiento de la realidad.

La ciencia, a su vez, asume un rol crucial como una fuerza independiente que puede deshacerse de estas imaginaciones irracionales, en orden a producir proposiciones significativas e indisputablemente verdaderas acerca de la realidad, que son, simultáneamente, la base del progreso y organización propia de la sociedad. Sin embargo, como es ya claro, la fetichización comtiana de la ciencia y el progreso reintroduce por la puerta trasera los mismos principios metafísicos que desea superar. Durkheim, también positivista, criticará más tarde a Comte por haber abandonado los principios positivistas en su concepción del progreso[43]. Engels había ya advertido esta contradicción al sostener que una de las tres características del sistema de Comte era "una constitución religiosa jerárquicamente organizada, cuya fuente es definitivamente saint-simoniana, aunque privada de todo misticismo y transformada en algo extremadamente sobrio, incluso con un Papa a su cabeza, al punto de que Huxley diría del comtismo que era un catolicismo sin cristianismo"[44]. Marx criticó también su síntesis y pensó que era muy inferior en comparación con la de Hegel[45]. En cualquier caso, la crítica comtiana de la metafísica ejerció una influencia considerable sobre el desarrollo del positivismo y es el incuestionable precursor del concepto de ideología de Durkheim.

Aunque en una dirección enteramente diferente, el idealismo alemán también continúa la crítica de la religión sin hacer uso del término ideología. La preocupación de Hegel por la relación entre

---

43 Véase E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago: Free Press of Glencoe, 1964), pp. 18-20 y 91-9

44 F. Engels, Carta a F. Tonnies del 24 Enero 1*895*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers, 1975), p. 453

45 Marx, Carta a F. Engels del 7 Julio 1866, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence*, p. 169

filosofía y religión, que lo acompañaría toda su vida (1770-1831), establece las premisas para una crítica más radical y profunda, a pesar de su inherente ambigüedad. Por una parte él piensa que el sujeto, tanto de la filosofía como de la teología, es uno solo, es decir, el Absoluto, o más bien la relación entre lo infinito y lo finito. De otra parte, Hegel es consciente del carácter negativo que han adquirido las formas históricas y concretas de la religión. Así, la transformación del cristianismo en un sistema dogmático y autoritario es descrita por primera vez como responsable de la alienación del ser humano respecto de su verdadero yo. Pero la oposición no es insoluble. La filosofía debe salir al rescate del cristianismo, no apoyando sus anticuadas formas históricas, sino explicando la evolución dialéctica de la oposición entre finito e infinito, aportando de este modo una prueba racional de sus principios. La verdad de la religión debe ser expresada como la verdad del concepto[46].

Las ambigüedades manifiestas en Hegel fueron resueltas en una crítica radical de la religión por varios de sus seguidores, los así llamados hegelianos de izquierda. El más importante e influyente de ellos, Ludwig Feuerbach (1804-1872), concibe la idea de Dios como una proyección de la esencia humana, como un producto de la objetivización del ser humano. "El hombre –este es el misterio de la religión– proyecta su ser en la objetividad, y entonces se hace él mismo un objeto de esta imagen proyectada de sí mismo convertida en un sujeto…"[47]. Este es el origen de la auto-alienación del ser humano: se separa de todo lo que es bueno en él, y esa bondad es proyectada en un nuevo ser; y su propia imperfección y pequeñez sigue siendo su identidad básica. Por lo tanto, en la religión el hombre se reduce y aliena a sí mismo. De allí que la religión deba ser trascendida. Sin embargo, el proceso no es arbitrario, sujeto a la voluntad del ser humano. La religión ha sido el producto de una etapa necesaria en el proceso de autoconcientización del ser humano. Antes de que él pueda reconocer su verdadera esencia como propia, tiene que objetivarla

[46] Véase sobre esto H. Barth, *Truth and Ideology*, pp. 38-47 y F. Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books, 1965), vol. 7, parte 1, capítulos 9, 10 y 11.

[47] L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row, 1957), pp. 29-30.

en la idea de Dios, y este proceso de objetivación ha alcanzado su máximo desarrollo con el cristianismo, haciendo así posible para el hombre la recuperación de sí mismo. Porque en ese momento el ser humano puede entender que Dios no es más que su propia esencia idealizada proyectada en un ser diferente; al hacer esto puede liberarse a sí mismo de la alienación.

En Feuerbach se puede encontrar la concepción un tanto ingenua, compartida también por Comte y Freud, de que la creencia en Dios corresponde a la etapa infantil de la humanidad:

> La religión es la condición infantil de la humanidad, pero el niño ve su naturaleza –el hombre– fuera de sí mismo; en la infancia un hombre es un objeto para sí mismo, bajo la forma de otro hombre. Por lo tanto el progreso histórico de la religión consiste en esto: que aquello que es visto por una religión anterior como objetivo, es ahora reconocido como subjetivo; esto es, aquello que era anteriormente contemplado y adorado como Dios es ahora percibido como siendo algo *humano*[48].

De acuerdo con Feuerbach, por lo tanto, la religión será sobrepasada cuando las energías del hombre sean dedicadas a la felicidad terrena. Si, por un lado, Dios no es pura apariencia sino un reflejo de la esencia humana, por el otro, no existe ya la necesidad de esta proyección una vez que la filosofía ha descubierto su verdadera naturaleza.

La crítica de la religión de Feuerbach cala mucho más hondo que la teoría del engaño sacerdotal. Mientras esta última combatió los prejuicios religiosos como si estos le fueran externamente impuestos al pueblo, la primera encuentra una conexión mucho más profunda entre la religión y la esencia humana. La religión ya no es concebida como un fenómeno independiente y arbitrario que podría dar cuenta de la ignorancia y la infelicidad del pueblo. Feuerbach invierte esta relación y explica la religión a partir de la esencia del hombre. De manera que la religión tiene una base real; no es una invención arbitraria de sacerdotes malvados que tratan de engañar al pueblo, ni una creencia totalmente irracional.

---

[48] Ibid., p. 13.

Esto representa un hito de la mayor importancia en la crítica de la religión, porque invierte el orden de determinación, y permite explicar la propia religión en otros términos que no sean la simple mentira, el engaño o la imaginación fantástica. De allí que tenga enormes consecuencias para el surgimiento del concepto de ideología. El enfoque de Feuerbach puede entenderse como el último eslabón mediador entre la crítica tradicional de la religión y el concepto de ideología. Sin embargo contiene también sus problemas. Marx critica esta concepción porque abstrae del proceso histórico y fija el sentimiento religioso como algo [existente] por sí mismo". Feuerbach "no ve que el 'sentimiento religioso' es en sí mismo un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad"[49].

Con Marx el término ideología finalmente alcanza y sobrepasa la crítica de la religión, estableciendo así su carácter negativo y crítico. La importancia de la crítica de la religión para Marx no debe ser subestimada, y se muestra en su afirmación temprana de que "la crítica de la religión es el prerequisito de toda crítica"[50]. Sin embargo, en el momento de escribir esto Marx era aún básicamente un feuerbachiano y no había producido todavía su propio concepto de ideología. Cuando Marx finalmente introdujo un concepto de ideología que subsume no solo la religión sino también todas las formas de conciencia distorsionada, él no sólo enfatizará una connotación negativa del concepto, sino que además incrementará su fuerza crítica, al introducir un elemento crucial nuevo en su definición la referencia a las contradicciones históricas de la sociedad.

Aunque con Marx se produce el cambio desde un concepto positivo a un concepto crítico de ideología, la importancia de la razón permanece presente con igual fuerza. La creencia en la razón, especialmente en la razón instrumental, está muy unida con un concepto crítico de ideología. Todo lo que aparece como tradicional o atrasado, todo lo que no conduce al progreso material

49 K. Marx, *Theses on Feuerbach*, p. 122, tesis VI and VII.

50 K. Marx, '*A Contribution to the Critigue of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*' *en K. Marx, Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 243.

e intelectual, es lo opuesto a la razón, es ideología. Ideología es una noción que se usa para defender a la razón, para criticar todas aquellas ideas que no son progresistas, que no ayudan a controlar a la naturaleza en beneficio de los seres humanos. La razón instrumental es antropocéntrica y subjetiva. El ser humano es el centro de todas las cosas y la razón instrumental es la herramienta que le permite controlar y dominar, el instrumento que permite la calculabilidad, anticipar el costo y el beneficio de cada acción. La razón instrumental tiende por lo tanto a reducir lo que es bueno para la humanidad a lo que incrementa la productividad. La razón se transforma en un medio auxiliar de la producción y la ideología se constituye en su arma crítica.

Desde Maquiavelo y Bacon, vía Holbach, Helvecio, De Tracy y Napoleón, hasta Comte y Feuerbach, el fenómeno analizado bajo el nombre de ídolo, prejuicio, religión o ideología, fue casi siempre considerado una distorsión psicológica, un problema al nivel del conocimiento. La conexión entre las distorsiones mentales y el desarrollo histórico de las relaciones sociales de los seres humanos no había sido advertida. Las distorsiones ideológicas eran explicadas en términos de pasiones, supersticiones, intereses individuales, prejuicios religiosos o la necesaria auto-alienación de los humanos, pero nunca fueron vinculadas a contradicciones sociales históricamente necesarias. La teoría del engaño sacerdotal propugnó una forma extrema de este psicologismo al insistir sobre las mentiras conscientes y la conspiración de los sacerdotes. Esta teoría podía explicar las desgracias humanas por medio de la existencia de la religión, pero no podía explicar la religión excepto como una mentira. De allí que Lenk haya observado que ésta era más una teoría de la mentira que una teoría de la necesaria falsa conciencia[51].

Feuerbach llegó más lejos y explicó la religión como basada en la esencia humana. Su logro permitió a Marx afirmar que "el fundamento de la crítica irreligiosa es: "*El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre*"[52], y también sirvió de apoyo a la crítica de Marx a Bauer, quien "explica *los judíos*

[51] K. Lenk, *El Concepto de Ideología*, p. 15.
[52] K. Marx, *A contribution to the Critique of Hegel's…*, p. 244.

reales por la *religión judía*, en vez de explicar el misterio de la religión judía por medio de los judíos reales"[53]. Sin embargo cuando Marx produjo su concepto de ideología fue mucho más lejos que esta antropología feuerbachiana y entendió la religión como un producto social. Feuerbach se había quedado entrampado en los supuestos fundamentales de la Ilustración francesa.

En efecto, la crítica materialista de las representaciones religiosas no las había estudiado con perspectiva histórica. La ideología y la razón aparecían así como fenómenos ahistóricos que se combatían el uno al otro en el campo teórico. Esta es la razón por la que la educación fue considerada como el remedio para las distorsiones ideológicas. En realidad la lucha entre razón y prejuicios religiosos fue entendida como correspondiendo al carácter universal o esencial de la naturaleza humana. Hasta la Ilustración se creía que los prejuicios habían dominado sin contrapeso. De allí en adelante la razón, al liberarse de los prejuicios, traería progreso y felicidad. En verdad, la concepción dominante del ser humano y la sociedad era aún estática. Como lo analizará Marx más tarde, la historia era concebida como una sucesión de etapas, sus instituciones como cadenas artificiales que la razón finalmente se había encargado de romper. Así, se suponía que la historia había alcanzado su plenitud. La contribución crucial de Marx es haber intentado mostrar la precariedad y relatividad histórica de la sociedad burguesa y por lo tanto la conexión entre la ideología y las contradicciones sociales inherentes en esta sociedad. El concepto de ideología recibió así una nueva y poderosa formulación, perdiendo todos sus vestigios de psicologismo. De allí que pueda decirse que con Marx el concepto de ideología alcanzó su mayoría de edad.

[53] K. Marx y F. Engels, *The Holy Family*, p. 128.

Capítulo II
Ideología y crítica filosófico-religiosa

El enfoque metodológico

El pensamiento de Marx (1818-1883) ciertamente puede ser ubicado dentro de la tradición de la Ilustración, pero es también un intento de sobrepasar sus limitaciones. Las dos principales líneas de pensamiento desarrolladas a partir del siglo XVII que conducen a Marx –la filosofía de la conciencia alemana y el materialismo anglo-francés basado en la nueva racionalidad científica– tuvieron un origen común en la idea moderna de que el ser humano y su razón son la medida de todas las cosas y que los objetos no deben dominar al sujeto. Compartían una actitud crítica, la primera contra la epistemología tradicional; la segunda contra la religión y la metafísica. Estas dos corrientes reflejaban las preocupaciones e intereses de la burguesía emergente en su lucha contra la nobleza. Este fue el terreno histórico donde nació el concepto de ideología. La visión crítica que caracterizó el pensamiento burgués temprano fue crucial en la determinación del carácter del concepto de ideología.

Sin embargo, con respecto a la sociedad aquellas líneas de pensamiento se habían ido separando progresivamente. La filosofía de la conciencia se había transformado en un idealismo ontológico (Hegel) y la racionalidad científica en un materialismo mecanicista (Destutt de Tracy). El pensamiento de Marx incorpora elementos de ambas corrientes, pero intencionadamente trata de superar sus limitaciones[54]. De la filosofía de la conciencia Marx toma la idea de un sujeto activo, pero este sujeto deja de ser

---

[54] Sobre las dos corrientes, materialista y hegeliana, que confluyen en el pensamiento de Marx e influencian la tradición marxista véase T. Bottomore, *Marxist Sociology* (London: Macmillan, 1975); G. Lichtheim, '*On the Interpretation of Marx's Thought*', en N. Lobkowicz (ed.), *Marx and the Western World* (University of Notre Dame Press, 1967) y R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, (Harmondsworth: Penguin, 1974), vol. 1.

espiritual y se hace históricamente concreto. La conciencia kantiana como tal y el "espíritu del pueblo" hegeliano son reemplazados por la clase histórica y su practica. Del materialismo Marx toma la preocupación por la realidad material como el verdadero punto de partida de la ciencia y la crítica de la religión, pero esta realidad material es concebida como históricamente producida por los seres humanos y, por lo tanto, susceptible de ser cambiada por su práctica. Por un lado, el sujeto ya no es más la idea que produce la realidad; por el otro, Marx está interesado no solo en la aprehensión científica de la realidad tal como es, sino también en cambiarla por medio de la práctica revolucionaria[55].

Las críticas burguesas habían sido muy unilaterales e incapaces de entender la conexión entre el objeto criticado y su base social. El pensamiento burgués miraba las etapas históricas anteriores como meros pasos que conducían a su propio surgimiento y, por lo tanto, tendía a concebir su especificidad histórica como contingente y alienante. Por eso el pensamiento burgués se sentía obligado a imponer sobre el pasado elementos e instituciones que pertenecían solo al presente. Por otro lado, como ya vimos en el capítulo anterior, la crítica a la religión se basó en imputaciones de prejuicios o conspiraciones sacerdotales y no pudo identificar las bases de la religión en una estructura social particular. Tampoco en el campo de la economía las críticas burguesas pudieron percibir la base social de las instituciones feudales y pensaban que tales instituciones eran "artificiales", en contraste con las instituciones burguesas que se suponían "naturales".

A pesar de estas limitaciones, Marx incorporó muchos elementos de las críticas burguesas a su propio concepto de ideología. Pero fue más allá. Para él hubo un hecho decisivo que determinó su propia teoría, y ese fue la manifestación de las contradicciones del modo de producción capitalista en las nuevas formas revolucionarias de luchas de clase emergentes en la Europa de su tiempo. Cuando las contradicciones del capitalismo

55 Véase K. Marx, "Theses on Feuerbach", en K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Part 1, (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 123. La tesis XI dice: 'Los filósofos solo han interpretado el mundo de varias maneras, el punto es cambiarlo".

se hacen manifiestas, ya no es posible criticar el pasado desde la perspectiva de un sistema que se pretende a sí mismo más allá de toda crítica. Es en ese momento que se puede descubrir la unilateralidad de la crítica burguesa del pasado. Esto es el resultado de que las teorías burguesas devienen ellas mismas vulnerables a la crítica, precisamente por su incapacidad para explicar esas contradicciones. Esta nueva conciencia crítica yace al centro del concepto de ideología de Marx.

Un pensamiento que busca integrar críticamente idealismo y materialismo, filosofía y economía, ciencia y revolución, obviamente arriesga presentar serios problemas de interpretación. La tarea interpretativa se hace complicada no solo por la integración de elementos de fuentes heterogéneas, sino también por los naturales cambios de énfasis que la evolución intelectual de Marx va produciendo. No tiene nada de sorprendente que haya tantas interpretaciones diferentes de su pensamiento y que esto afecte especialmente al concepto de ideología.

Pero además, la tarea de establecer rigurosamente lo que Marx entiende por ideología se ve dificultada por el hecho que en sus escritos no aparece una definición precisa o un tratamiento sistemático del concepto. La precisión analítica y el tratamiento riguroso de conceptos tales como plusvalía, capital o trabajo, contrastan con las a veces esquemáticas observaciones acerca del concepto de ideología. Por supuesto, en el contexto de análisis concretos Marx entrega numerosas claves y utiliza el concepto en determinadas formas que aluden a sus rasgos más esenciales. Pero aun así hay que reconocer que el concepto de ideología no está satisfactoriamente elaborado en los escritos de Marx y que, en consecuencia, debe ser reconstruido y teóricamente elaborado a partir de los varios elementos dispersos que entregan sus textos. Esta es una tarea difícil por dos razones adicionales. Primera, hay un buen número de ambigüedades en la manera como Marx trata el concepto, que se prestan para interpretaciones diferentes. Al tratar de reconstruir una versión coherente del concepto de ideología de Marx se corre el riesgo de ser acusado de encubrir esas ambigüedades y de tratar de atribuir a Marx una consistencia y coherencia mayor de la que realmente tiene. La segunda razón es que las referencias a la ideología se distribuyen de modo muy

desigual en los escritos de diferentes períodos, de tal manera que su contribución al concepto no siempre coincide con la aparición del término ni va acompañada de un grado similar de elaboración. Algunos textos relevantes para entender la teoría de la ideología apenas si usan el término. Por ejemplo, la crítica filosófica temprana de Marx a la teoría del estado de Hegel y a la religión es central para la producción del concepto, a pesar de que el término ideología está ausente. Igualmente, el detallado análisis de Marx del modo de producción capitalista y, en particular, del fetichismo de la mercancía es muy importante para entender cómo funciona la ideología en el capitalismo, aunque en *El Capital* el término ideología ha casi desaparecido. Esta aparición desigual y esquiva del concepto de ideología en los textos de Marx hace su interpretación no solo más difícil sino también muy dependiente de entender los diferentes contextos y etapas del desarrollo intelectual de Marx.

A este respecto es pertinente preguntarse, como varios intérpretes ya lo han hecho, si Marx mantuvo un mismo concepto de ideología durante toda su vida, o si en algún momento cambió radicalmente su concepción. Es legítimo aun preguntarse si desde 1859 en adelante el concepto pierde toda importancia para Marx, tan pocas son las ocasiones en las cuales lo usa. Con respecto a estas preguntas se han propuesto dos posiciones metodológicas principales. La primera sugiere que es posible concebir una unidad teórica tal en los escritos de Marx que cualquier cambio de perspectiva o evolución es irrelevante para el concepto de ideología. Para esta visión de las cosas todos los textos tienen el mismo estatus y se asume la existencia de una coherencia total en el acercamiento de Marx al concepto desde el comienzo hasta el final de su desarrollo intelectual. La mayoría de las interpretaciones del concepto de ideología de Marx implícitamente parten de esta premisa y prestan poca atención a la evolución de su pensamiento en el tiempo.

La segunda posición parte del supuesto contrario, que no existe tal unidad teórica en la obra de Marx sino que hay saltos y cambios importantes que afectan al concepto de ideología. Dos extremos se ubican en esta versión. De un lado, hay una tradición normalmente asociada con el historicismo y el idealismo alemanes,

que pone un fuerte énfasis en el Marx filosófico y se apoya en sus obras de juventud. El concepto de ideología, en consecuencia, es trabajado fundamentalmente en el contexto de *La Ideología Alemana*, al tiempo que las obras económicas de Marx, o son ignoradas como irrelevantes para el concepto, o son consideradas una peligrosa inversión de anteriores logros filosóficos[56].

Por otro lado, una tradición de origen positivista a la que pueden ser asociadas algunas formas de estructuralismo, pone el acento en Marx como un científico y un economista, y se apoya en sus obras de madurez. El mejor ejemplo de este acercamiento es Althusser, quien ha propuesto la idea de una "ruptura epistemológica" en los escritos de Marx que separa una "problemática pre-marxista" hasta 1845 de una nueva "problemática científica" de ahí en adelante, de tal manera que una discontinuidad esencial afectaría el desarrollo de sus ideas. Los textos del primer período se perciben como insuficientes o con un carácter "ideológico" –en un sentido negativo– que contrasta con la madurez científica expresada en *El Capital*. Un texto de la época de la ruptura, como *La Ideología Alemana*, es necesariamente ambiguo e insuficiente y no debería ser tomado como el mejor ejemplo de los logros científicos de Marx. Según Althusser su tesis es 'positivista e historicista' y aunque nos ofrece "una teoría explícita de la ideología", sin embargo, ésta "no es marxista"[57]. El concepto de ideología de Marx habría sido radicalmente modificado en sus escritos de madurez, especialmente en *El Capital*.

A diferencia de estas dos posiciones extremas, seguiré un camino intermedio que reconoce la necesidad de considerar el concepto de ideología dentro del contexto global del desarrollo intelectual de Marx y toma en cuenta la existencia de fases bien marcadas en esa evolución. Tanto el refinamiento del método como la especificidad de las materias con las que Marx progresivamente se enfrenta, explican el progreso y las nuevas

---

56 Véase por ejemplo A. Wellmer, *Critical Theory of Society* (New York: Herder & Herder, 1971). Wellmer desarrolla la crítica de J. Habermas a Marx en *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972).

57 L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books, 1971), pp. 151 y 149. Otros autores de esta tendencia son Nicos Poulantzas, Maurice Godelier y John Mepham.

dimensiones de su pensamiento. Al mismo tiempo, sin embargo, se reconoce una coherencia y unidad básicas en Marx que descarta quiebres de carácter dramático. En otras palabras, la unidad básica del concepto de ideología no es estática, ni está el concepto uniformemente elaborado y presente en cada etapa. Se incorporan cambios y nuevas perspectivas, pero ellos no llegan a constituir "rupturas epistemológicas" o "problemáticas" totalmente nuevas. Más bien, es el mismo núcleo básico que va adquiriendo nuevas dimensiones y expresiones a medida que Marx va desarrollando su posición y enfrentando nuevos problemas. Si bien Marx no completó su pensamiento sobre ideología en 1845, tampoco rompió subsecuentemente con su núcleo central.

A pesar de las dificultades, vale la pena intentar una reconstrucción de ese núcleo central, que al mismo tiempo tome en cuenta los cambios ocurridos en el concepto. Esto hace sentido solo si se asume que, en último término, a pesar de las ambigüedades y de los cambios, es posible llegar a un cuadro razonablemente coherente sin forzar los textos. La tarea demanda que, en un primer momento, se ponga énfasis en aquellos aspectos que muestran alguna coherencia y consistencia y que, como en cualquiera reconstrucción, se junten y ordenen elementos que están dispersos o inconexos. Inevitablemente, un esfuerzo de esta naturaleza introduce el foco organizador del intérprete en el cuadro final y posiblemente irá más allá de lo que Marx estrictamente dijo. Sin embargo, para no dar una impresión engañosa de coherencia absoluta, deben reconocerse y analizarse tanto las ambiguedades y problemas que tienen los textos de Marx como los cambios que fue introduciendo a medida que su pensamiento avanzaba.

El desarrollo intelectual de Marx sigue un patrón lógico en el que destacan tres períodos. Durante la primera etapa Marx estuvo muy envuelto en un debate filosófico y crítico en el que las referencias teóricas fundamentales eran Hegel y Feuerbach. Hay un granito de verdad en la afirmación de Althusser que la "problemática" de esta etapa no fue completamente Marxista. Pero esto solo puede significar que los parámetros principales de la discusión estaban establecidos por Hegel y Feuerbach y que

las contribuciones más originales de Marx todavía no se habían producido. De ningún modo significa que se necesitara una "ruptura epistemológica" para llegar a ellas, porque fue precisamente este debate filosófico el que condujo a Marx a la etapa siguiente[58].

El segundo período estuvo dominado por la construcción del materialismo histórico. Aquí Marx elaboró las premisas generales de su acercamiento a la sociedad y la historia y abandonó definitivamente las perspectivas feuerbachianas de la primera etapa. El término ideología aparece por primera vez y se establecen sus rasgos centrales. El contexto en el cual esto tiene lugar es la resolución de la oposición entre sujeto y objeto. La elaboración de los principios fundamentales del materialismo histórico le fija a Marx nuevas tareas: en vez de partir de ideas o de su crítica filosófica, se requiere estudiar las prácticas materiales. Pero esto no podía ser adecuadamente formulado solo en abstracto; si el materialismo es histórico, las prácticas materiales deben ser examinadas en el contexto de un modo de producción específico, históricamente situado.

De allí que se abre una tercera etapa en la cual Marx comienza un análisis detallado de las relaciones sociales capitalistas. El termino ideología casi desaparece, aunque puede decirse que sigue operando implícitamente. Se desarrolla un nuevo contexto que es relevante para la teoría de la ideología-la resolución de la oposición entre esencia y apariencia. No es mi intención explorar a fondo las etapas del desarrollo intelectual de Marx, o dar cuenta pormenorizada de todas sus características. Esto ya ha sido hecho por otros autores[59]. Mi interés se limitará a analizar la conexión entre estas tres etapas y la construcción del concepto de ideología. Si seguimos las fechas propuestas por Rafael Echeverría, la primera etapa filosófica comprende sus escritos tempranos y llega hasta 1844. La segunda etapa entre 1845 y 1857 se manifiesta principalmente en las "Tesis sobre Feuerbach" y *La Ideología*

58 Colletti ha mostrado como Marx anticipa en sus escritos tempranos muchos de los temas que va a desarrollar más tarde, incluyendo el fetichismo de la mercancía. Véase L. Colletti, *Introduction en K. Marx*, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 47.

59 Un análisis particularmente sugerente puede encontrarse en el trabajo de Rafael Echeverría, *Marx's Concept of Science*, tesis doctoral, Birkbeck College, London, 1978, que he seguido en estas materias.

Alemana. El comienzo de la tercera etapa en 1858 está marcado por la relectura que Marx hace de *La Ciencia de la Lógica* de Hegel y comprende todos sus escritos de madurez a partir de los *Grundrisse*[60].

Crítica a la religión y a la concepción hegeliana del Estado

La magnitud de la influencia de Feuerbach sobre el joven Marx ha sido materia de un debate muy complejo, cuyos resultados son poco claros. Pero aun aquellos que se oponen a cualquiera exageración de esta influencia, aceptan que existió. No podría ser de otra manera porque el mismo Marx reconoció su importancia[61]. Sin embargo, como Colletti lo ha señalado con justeza, este no es un argumento válido para minusvalorar los escritos tempranos de Marx, ni significa que Marx adoptó enteramente la antropología de Feuerbach[62]. De hecho, Marx fue progresivamente separándose de la problemática feuerbachiana en un proceso que, si bien ambiguo, ya era aparente en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*. En este período el término ideología todavía no aparece, ni está elaborado el concepto de ideología bajo otros nombres. Sin embargo, los elementos materiales del futuro concepto están ya presentes y son cruciales para entender el carácter crítico que va a adquirir plenamente más tarde.

En efecto, el contenido negativo de la ideología es anticipado en la crítica de Marx a la religión y a la concepción hegeliana del Estado. En ambos casos Marx intenta probar que el problema principal es una inversión del pensamiento, que oculta la naturaleza real de las cosas. Hegel identificaba ser con pensamiento y eso lo llevó a seguir la historia de la idea abstracta como si fuera "lo real", mientras la práctica humana real se transformó en una mera manifestación, en una fase finita de esta Idea. Por medio de esta inversión, la actividad humana "aparece necesariamente como la actividad y el producto de algo diferente de sí misma", y

60 Ibid., capítulo 3.

61 Véase K. Marx, Carta a Ruge, Septiembre 1843, en *Early Writings*, p. 209; y *Economic and Philosophical Manuscripts*, en *Early Writings*, pp. 381-2 y 392-3.

62 Véase L. Colletti, *Introduction* en *Early Writings*, p. 22-24.

esto llevó a Hegel a "convertir lo subjetivo en objetivo y lo objetivo en subjetivo"[63]. Desde esta perspectiva, cualquiera realidad empírica asume el carácter de ser la verdad real de la Idea. Así pasó en el tratamiento que Hegel le dio al Estado Prusiano: partiendo del supuesto que la Idea se manifiesta necesariamente en el mundo empírico, las instituciones estatales contemporáneas de Hegel no podían sino aparecer como la auto-realización de la Idea. Se anticipa así lo que será el mecanismo de la ideología, porque lo que Hegel hizo fue justificar el Estado Prusiano como la encarnación de la voluntad de Dios. En palabras de Marx, "como el punto del ejercicio es crear una alegoría, conferir a una cosa u otra empíricamente existente el significado de la Idea realizada, es obvio que estos vehículos habrán cumplido su función tan luego como hayan llegado a ser una encarnación determinada de un momento de la vida de la Idea"[64].

De este modo Marx criticó los supuestos conservadores del análisis hegeliano del Estado Prusiano y los desenmascaró como una consecuencia necesaria de su filosofía idealista. Pero también detectó una segunda inversión en la concepción hegeliana del Estado. Habiendo reconocido el carácter contradictorio de la sociedad burguesa moderna, Hegel le asignó al estado la tarea de superar sus contradicciones. Pero, para hacer eso, tenía que asumir que la separación entre la sociedad civil y la sociedad política podía ser superada recuperando la forma de los estados medievales que se supone compensarían por los problemas que surgen del individualismo burgués y de la naturaleza contradictoria de los intereses privados. Marx objetó esta mediación insistiendo que Hegel "quiere que 'el universal absoluto', el Estado político, determine a la sociedad civil en vez de ser determinado por ella. Resucita la forma de los estados medievales pero invierte su significado al entenderlos como determinados por el estado político"[65].

Según Marx, Hegel no se da cuenta que los estados, en vez de mediar entre la gente y el ejecutivo, representan nada más que "el antagonismo políticamente organizado de la sociedad

63 K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, en *Early Writings*, p. 98.
64 Ibid., p. 99.
65 Ibid., p. 158.

civil"[66]. De este modo, la identidad entre la sociedad política y la sociedad civil es, de hecho, solo una apariencia. En la opinión de Marx, "el principal error de Hegel es que mira la contradicción en el mundo fenoménico como unidad en su esencia, en la Idea. Hay envuelta aquí, sin embargo, una realidad más profunda, a saber, una contradicción esencial"[67]. Al encubrir esta contradicción, Hegel invierte la realidad; la unidad del Estado político aparece determinando las divisiones de la sociedad civil, y lo abstracto parece determinar lo empírico.

Tiene interés agregar que Marx no acusa a Hegel de "inventar" nada. Si la perspectiva de Hegel es "abstracta", es porque "la 'abstracción' es la del estado político"[68]. El origen de la inversión hegeliana está en la realidad misma: el estado burgués en sí mismo es una abstracción separada de la sociedad civil. Por esta razón Marx sostiene que "Hegel no debe ser culpado por describir la esencia del estado moderno como es, sino por identificar aquello que es con la esencia del estado"[69]. Esto es muy importante porque muestra que aun en sus escritos más tempranos Marx era consciente de que las distorsiones teóricas que él criticaba –las que más tarde va a llamar ideología- no eran meras ilusiones, en el sentido de errores puramente lógicos o cognitivos, sino que tienen una base en la realidad misma. Como él mismo lo expresa, "el 'punto de vista' no puede ser concreto cuando su objeto es 'abstracto'"[70]. La consecuencia implícita es que la pura crítica no puede abolir la inversión real que yace en el fondo de la inversión ideológica. Este es un tema que recorre todas las etapas del desarrollo intelectual de Marx y que se ubica en la raíz de su interés por el concepto de práctica porque la inversión real solo puede ser revertida por medios prácticos.

Marx continuó elaborando estas ideas en su crítica a la religión. Es en esta área donde los estudiosos encuentran más decisiva la influencia de Feuerbach. Para este autor la religión es una ilusión, el resultado de una objetivación de la propia esencia del ser

---

66 Ibid., p. 160.
67 Ibid., p. 158.
68 Ibid., p. 145.
69 Ibid., p. 127.
70 Ibid., p. 145.

humano que se separa y proyecta en un nuevo ser auto-suficiente que es llamado Dios. La idea de Dios es solo la imagen proyectada y objetivada de todo lo que es bueno en el ser humano. De allí que la religión contiene una inversión básica: Dios, siendo una creatura proyectada del ser humano pasa a ser el creador, y el ser humano, que es el productor de la idea de Dios, pasa a ser un producto. Pero el ser humano puede liberarse de esta alienación al descubrir su verdadera naturaleza mediante la crítica filosófica. Es posible encontrar en el joven Marx muchas trazas de la crítica de la alienación religiosa de Feuerbach. Por ejemplo, la siguiente es una típica fórmula feuerbachiana: "el fundamento de la crítica anti-religiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. La religión es, en verdad, la auto-conciencia y la auto-estima del hombre que no se ha ganado a sí mismo todavía o se ha perdido a sí mismo de nuevo"[71].

Sin embargo, Marx va mucho más lejos que Feuerbach. Para Marx, el ser humano no es un ser abstracto fuera de la sociedad y por esa razón la crítica filosófica no basta. La única manera en la que el ser humano puede deshacerse de la ilusión religiosa es destruir el mundo social que la produce. En la proposición de Marx: "el sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión de sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es el suspiro de la creatura oprimida"[72]. Por lo que la lucha contra la religión es necesariamente una lucha contra ese mundo "cuyo aroma espiritual es la religión". Es en este contexto que la religión puede aparecer como "el opio del pueblo"[73]. Aquí Marx anticipa uno de los elementos centrales de su concepto de ideología, a saber, que la religión busca compensar al nivel de la conciencia por las deficiencias de la realidad, reconstituye en la imaginación una solución coherente que va más allá del mundo real en un intento por resolver las contradicciones del mundo real. Así Marx confirma su convicción de que la inversión ideológica responde a, y deriva de, una inversión real. Como él mismo lo dice, "este estado y esta sociedad producen la religión,

---

71 K. Marx, *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction*, *Early Writings*, p. 244.

72 Ibid.

73 Ibid.

que es una conciencia invertida del mundo, porque ellos son un mundo invertido”[74].

En consecuencia, para Marx la crítica de la religión y la teología debe tornarse una crítica al derecho y a la política. Sin embargo, como ya hemos advertido, para Marx “la crítica de la filosofía del derecho especulativa encuentra su progreso no dentro de ella misma sino en las tareas que solo pueden ser resueltas a través de la práctica”[75]. Por primera vez Marx reconoce la insuficiencia de la mera crítica y la necesidad de la práctica revolucionaria: “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas, y la fuerza material debe ser derribada por la fuerza material”[76]. Esto no disminuye la importancia de la crítica filosófica, porque “la teoría también se transforma en una fuerza material cuando se ha apoderado de las masas”[77]. Se supone entonces que la emancipación teórica tiene una significación práctica. Pero para Marx queda todavía un problema. Toda revolución en el mundo real necesita una base material. Para Alemania Marx la encuentra en el proletariado. Por primera vez Marx le confía al proletariado la tarea de realizar en la práctica, la crítica de la filosofía alemana.

Aquí se detecta todavía la influencia de Feuerbach, porque la relación entre filosofía y práctica se concibe como la relación entre una teoría activa y una base material pasiva. Pareciera como si el sujeto real fuera en los hechos la filosofía, que se “realiza en un pueblo”. Así parece sostenerlo Marx cuando dice: “así como la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, así también el proletariado encuentra sus armas intelectuales en la filosofía… La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón es el proletariado”[78]. La distinción entre la cabeza y el corazón es claramente feuerbachiana en su origen[79] y parece proponer una relación de algún modo idealista entre

---

74 Ibid.
75 Ibid., p. 251.
76 Ibid.
77 Ibid.
78 Ibid., p. 257.
79 M.Lowy ha mostrado que esta distinción fue sacada de *Las tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de Feuerbach. Véase M. Lowy, *La theorie de la revolution chez le jeune Marx* (Paris: Maspero, 1970), pp. 69-75.

teoría y práctica. En efecto, el carácter revolucionario del proletariado parece estar fundado en la filosofía, la que de algún modo le fijaría a la historia una meta racional que debe ser lograda mediante la lucha de una clase particular. En esta perspectiva la práctica depende de la teoría, y ésta última parece del todo independiente. Marx cambia esta visión cuando se encuentra con el movimiento real de la clase obrera en París: ya no necesita justificar el potencial revolucionario del proletariado a través de la filosofía, por el contrario, ahora ve la necesidad de comprender su práctica real y sus impulsos revolucionarios concretos.

Cualesquiera que sean los problemas de esta etapa, es claro que Marx ha avanzado mucho en la construcción de las bases de su futuro concepto de ideología. El contexto teórico desde el cual el concepto surgió es el de una crítica a ciertas formas distorsionadas de pensamiento que Marx describe como "inversiones". Pero estas formas invertidas de conciencia no son entendidas como ilusiones, espejismos o especulaciones vacías, sin niguna base social; ellas surgen más bien de inversiones reales en la sociedad, de contradicciones sociales. El papel de estas inversiones cognitivas es encontrar una solución al nivel de la conciencia de la inversión al nivel de la realidad social. De este modo la religión proyecta una recompensa en el cielo por los sufrimientos reales de esta tierra, mientras la concepción idealista del Estado resuelve en la pura teoría la separación entre sociedad civil y sociedad política que el capitalismo intensifica.

La inversión en Hegel y Marx

La noción de inversión, como muchas otras que Marx ocupa, fue tomada de Hegel. Aparece en la *Fenomenología del Espíritu* en el contexto de la distinción –que Marx también toma prestada– entre la esfera de las apariencias y el mundo interior. Hegel afirmaba que la realidad interior de las cosas está oculta, y, en verdad, es lo contrario de sus formas fenoménicas. En sus palabras, "por la ley de este mundo invertido, entonces, el sí mismo en el primer mundo es lo no igual de sí mismo, y lo no igual en el primero es también distinto del sí mismo… lo que por la ley del primero es dulce, es, en su realidad interior invertida, ácido; lo

que es allí negro es aquí blanco"[80]. Esta inversión afecta tanto al mundo natural como al mundo espiritual. No es sólo que lo que aparece dulce es de hecho ácido, o que el oxígeno se convierte en hidrógeno, sino también que el castigo de un crimen es realmente auto-castigo y que lo que es despreciado en un mundo es honorable en el otro. En suma,

> mirado en la superficie, este mundo invertido es la antítesis del primero, en el sentido que tiene a este último fuera de sí mismo, y repele ese mundo de sí mismo como una realidad invertida; que el uno es la esfera de la apariencia, mientras el otro es el ser inherente; que uno es el mundo en tanto es para otro, el otro el mundo en tanto es para sí mismo[81].

Sin embargo, no hay una absoluta dicotomía entre estos dos mundos. Mientras para Kant la realidad interior –la cosa en sí– era tan distinta de su fenómeno que no podía ser conocida, para Hegel la apariencia manifiesta su esencia, y la esencia es la verdad de su apariencia. La distinción no puede ser "fijada sustantivamente"; es una "distinción interior", "auto-repulsión del sí mismo como sí mismo". "Así el mundo supra-sensible, que es el mundo invertido, al mismo tiempo ha alcanzado más allá del otro mundo, y tiene en sí mismo a ese otro; es consciente para sí mismo de ser invertido, es decir, es la forma invertida de sí mismo; es ese mundo mismo y su opuesto en una sola unidad"[82].

De esta manera Hegel alcanza "la distinción per se", en la "forma de Infinidad", o "movimiento absoluto". Esta es "la naturaleza última de la vida, el alma del mundo, la sangre de vida universal" que es ella misma "cada distinción que surge, así como aquello en lo que se disuelven todas las distinciones"[83]. En último término, por lo tanto, la distinción interna es la auto-identidad y la auto-conciencia. Pero si esto es así, la distinción entre apariencia

---

80 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (London: Allen & Unwin, 1977), pp. 203-4. Para buenos comentarios sobre la Fenomenología véase J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Evanston: Northwestern University Press, 1974) y R. Norman, *Hegel's Phenomenology* (Brighton: Sussex University Press, 1976).

81 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 205.

82 Ibid., p. 207.

83 Ibid., p. 208.

y realidad interior en el mundo natural no es más que un reflejo de la distinción en la auto-conciencia -la misma materialidad llega a ser la apariencia invertida de la auto-conciencia. La distinción entre la conciencia y su objeto es así eliminada. Tal como lo formulara Marx en su crítica de Hegel, "el punto principal es que el objeto de la conciencia no es nada más que auto-conciencia, o que el objeto es sólo auto-conciencia objetivada, auto-conciencia como objeto"[84]. En el proceso de dividirse a sí misma, de repelerse a sí misma de sí misma, la auto-conciencia establece al objeto como el reverso de sí misma. La inversión, por lo tanto, es el resultado de la alienación de la auto-conciencia.

Debe notarse que Hegel identifica alienación con objetivación en la medida que, al producir el objeto, la conciencia se reconoce a sí misma como absolutamente ajena a sí misma, como un objeto vacío de significado. La objetividad en sí misma es así auto-conciencia alienada. Esto significa que para Hegel la superación de la alienación, la re-apropiación de la auto-conciencia, consiste necesariamente en trascender la objetividad. Pero este es un proceso que ocurre en la conciencia, porque Hegel ha identificado la realidad con la conciencia. Por lo que la superación de la alienación y de la inversión que implica, es vista como un mero reconocimiento por la conciencia de que la objetividad es su propia creación invertida. En palabras de Marx, "la apropiación de los poderes esenciales extrañados y objetivados del hombre es por lo tanto en primer lugar sólo una apropiación que sucede en la conciencia, en el pensamiento puro"[85]. Tanto la alienación como la inversión son por lo tanto condiciones inherentes de la auto-conciencia y están dadas en su necesaria división entre objeto y pensamiento abstracto. La noción de inversión es así definida en términos epistemológicos como el resultado natural del proceso de producción de pensamiento que es simultáneamente el proceso de producción de la realidad como su opuesto.

Aunque Marx tomó la noción de inversión de Hegel, la entendió de una manera diferente. De partida, la inversión no está necesariamente dada en todos los procesos de objetivación. Como

[84] K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 386.
[85] Ibid, p. 384.

lo veremos más específicamente en la segunda etapa de su desarrollo, por medio de su práctica consciente, los seres humanos necesariamente producen un "poder objetivo" que es el conjunto de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas existentes en una sociedad en un momento dado. Esta objetivación de la práctica humana no es en sí misma alienante. La alienación surge para Marx de la falta de control de los individuos sobre ese poder objetivo. Es sólo en estas circunstancias que las condiciones objetivas, que son prácticamente producidas, pueden gobernar a sus productores, en vez de ellos gobernar a sus productos. Es aquí donde Marx ubicó el problema de la alienación, en una clase particular de objetivación que es inhumana porque los seres humanos no controlan sus resultados sino que son controlados por ellos. Para Hegel el problema es diferente: "no es el hecho de que la esencia humana se objetiva de una manera inhumana, en oposición a sí misma, sino que se objetiva en distinción y oposición al pensamiento abstracto"[86]. De este modo para Hegel la inversión está necesariamente dada en la división de la auto-conciencia, mientras que para Marx la inversión es el sello de una condición social específica y particular.

En segundo lugar, para Marx no es la alienación de la conciencia la que genera una realidad objetiva invertida, sino una realidad invertida la que genera una conciencia invertida. Como lo acabamos de ver, Marx sostenía que si la religión era una conciencia invertida del mundo, era porque el estado y la sociedad que producían la religión eran un mundo invertido. Ciertamente, Hegel concibe a la religión como auto-alienación y como un mundo construído "en el éter de la pura conciencia" en oposición al mundo real en el cual la Idea se ha alienado[87]. Pero es la auto-conciencia la que ha producido ambos mundos, y por lo tanto la inversión es supuestamente abolida cuando la religión, tanto como el mundo objetivo, son reconocidos como proyecciones de la auto-conciencia. Por esta razón Marx criticaba a Hegel diciendo que "habiendo desplazado la religión y habiéndola reconocido como un producto de la auto-alienación,

86 Ibid.
87 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, p. 513.

todavía él se encuentra confirmado en la *religión* como *religión*. Aquí está la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su crítica meramente *aparente*"[88]. El mismo resultado ocurre, por ejemplo, con el estado prusiano y otras objetivaciones: como la auto-conciencia sólo puede manifestarse a través de ellas, éstas se transforman en la auto-realización de la Idea y de ese modo quedan justificadas.

Al hacer estas críticas, que son los antecedentes directos del concepto de ideología, Marx dio vuelta la noción de inversión de Hegel. La concepción de la historia real y de la realidad objetiva como apariencias invertidas de la auto-conciencia es, a su vez, una inversión de la realidad porque la actividad humana "aparece como actividad y producto de algo distinto de sí misma"[89], y la conciencia, siendo un producto del cerebro humano, aparece como productora. Esta es la inversión que Marx y Engels criticarán extensamente en *La Ideología Alemana* como una inversión en el orden de la determinación entre conciencia y condiciones materiales. Pero Marx simultáneamente afirmaba que este tipo de inversión no es una pura distorsión epistemológica producida por la conciencia de manera arbitraria. El origen de esta inversión está en la realidad misma, que está de cabeza. Esto significa que Marx proponía la existencia de dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia –ideología– y la inversión de la práctica social objetivada –alienación–. La ideología oculta la alienación, es una inversión de la inversión real. Para Hegel sólo podía haber una clase de inversión, porque la inversión de la conciencia era la realidad social objetivada.

En suma, en todo salvo en el término, el concepto de ideología es anticipado en los escritos tempranos de Marx como una noción crítica. Sin embargo, para que el concepto de ideología emerja como tal, se requería un marco teórico más plenamente elaborado que el que Marx tenía en esta etapa. Era necesario el desarrollo de una concepción más integral de la sociedad y de la historia para construir una base de apoyo más firme para la crítica de la

---

88 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 393.

89 K. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, en *Early Writings*, p. 98.

ideología. Por eso es que el surgimiento del concepto de ideología está inextricablemente unido a la construcción del materialismo histórico durante la siguiente etapa del desarrollo de Marx.

Capítulo III
Ideología y construcción del materialismo histórico

El estatus teórico de *La Ideología Alemana*

Una segunda etapa se abre en 1845 con la escritura de las "Tesis sobre Feuerbach" y *La Ideología Alemana*. Las tesis esbozan brillantemente algunas de las ideas cruciales que van a ser desarrolladas en el primer capítulo de *La Ideología Alemana*. En este último trabajo Marx y Engels presentan la primera versión integral del materialismo histórico y también, por primera vez introducen el término ideología. Solo estos dos rasgos justifican la importancia de esta obra. Sin embargo esto no parece tan evidente a un buen número de autores que toman una visión más crítica de *La Ideología Alemana*.

Lucien Goldmann[90], por ejemplo, basa su juicio negativo sobre las propias opiniones de Marx y Engels acerca de esta obra. En el famoso "Prefacio" de 1859 Marx anunciaba que "hemos abandonado voluntariamente el manuscrito a la crítica roedora de las ratas ya que habíamos logrado nuestro principal propósito de auto-clarificación"[91]. El prólogo de Engels (1888) a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* se muestra aún más desilusionado: "antes de mandar estas lineas a la imprenta he rescatado de nuevo y mirado el viejo manuscrito de 1845-46. La sección que trata de Feuerbach no está completa. La parte terminada consiste en una exposición de la concepción materialista de la historia que solo prueba cuan incompleto era nuestro conocimiento de historia económica en ese tiempo"[92].

---

90 L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1970), pp. 152-3.

91 K. Marx, 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works* in One Volume (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 183.

92 F. Engels, 'Prólogo' de 1888 a *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works*, p. 585.

Goldmann sostiene que en 1888 Engels podría perfectamente haber publicado *La Ideología Alemana* si la hubiera encontrado de real interés. Pero decidió no hacerlo. Esta decisión condenó a esta obra al olvido por cuatro décadas más.

Rafael Echeverría, por su parte, va más allá de estos argumentos de autoridad para sostener que *La Ideología Alemana* es un texto conceptualmente problemático debido a la ausencia de tres conceptos claves: relaciones de producción, propiedad privada de los medios de producción y fuerza de trabajo. Más aún, la ausencia en esta etapa de un análisis histórico de la producción material dentro del modo de producción específicamente capitalista, contradice el principio del mismo texto que afirma que tal análisis específico es necesario para explicar fenómenos ideológicos e impide que Marx adopte una solución más adecuada del problema[93].

En lo que se refiere al mismo concepto de ideología, McCarney ha señalado que *La Ideología Alemana* tiene un carácter polémico, de modo que "no debe ser vista como una obra primariamente 'teórica', sino más bien como 'un capítulo de historia cultural'". Por eso, "hay que negar que se preocupa de desarrollar un análisis teórico de la ideología" como queda demostrado por "el fracaso para entregar una definición de lo que presumiblemente es el término clave del análisis"[94]. John Mepham, a su vez, toma la metáfora de la "camara obscura" de Marx y trata de demostrar su inadecuación porque sugiere que cada idea es una representación distorsionada de una 'cosa' en la realidad" y que al invertir la cosa en la realidad "las representaciones son en algún sentido 'meras ilusiones'… y 'meros epifenómenos'"[95]. De allí que la teoría de la ideología deba ser buscada en *El Capital* más que en *La Ideología Alemana*. Esta posición se hace eco de la tesis de Althusser que la teoría de la ideología presente en *La Ideología Alemana* es más positivista que

93 Véase R. Echeverría, *Marx's Concept of Science*, doctoral thesis, Birkbeck College, London, 1978, p. 73. Véase también "La ideología capitalista y el principio de la igualdad", mimeo, Santiago, sin fecha, p. 3.

94 J. McCarney, *The Real World of Ideology* (Brighton: Harvester Press, 1980), p.82.

95 J. Mepham, "The Theory of Ideology in Capital", en J. Mepham and D.H. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosohy*, 3 tomos (Brighton: Harvester Press, 1979), tomo III, pp. 144-5.

marxista, porque "la ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, i.e. como nada. Toda su realidad es externa a ella"[96].

Sin ninguna duda, *La Ideología Alemana* es solo una primera formulación de la concepción materialista de la historia. Sin embargo, también es difícil negar que sus principales conclusiones constituyeron la base teórica y el programa de acción para el trabajo futuro. La importancia de este logro no debe ser subestimada. Aparte del "Prefacio" de 1859, *La Ideología Alemana* es el único lugar donde se puede encontrar una presentación general de las principales ideas de Marx sobre la sociedad y la historia. Ciertamente la brillantez y la precisión del prefacio no son igualadas por *La Ideología Alemana*, pero ellas se compensan con análisis más detallados y una mayor elaboración de los temas, que el prefacio, un resumen muy condensado del trabajo de Marx y Engels hasta ese entonces, solo puede mencionar al pasar. La necesaria brevedad del prefacio es fuente de numerosos malos entendidos y ambiguedades. Por otra parte, no se puede dar mucha importancia a la dura evaluación de *La Ideología Alemana* por parte del propio Engels, porque, primero, su desilusión puede ser explicada por el hecho que no encontró en ella materiales útiles para su libro sobre Feuerbach y, segundo, es normal sospechar un poco respecto a algo que uno escribió 40 años atrás. Pero esto no puede negar el carácter seminal de este primer logro. Una obra que para Marx logró el propósito de auto-clarificación y que intentó publicar aunque sin éxito, no puede tan fácilmente ser desechada.

Es cierto que en *La Ideología Alemana* algunos conceptos importantes, como el de "relaciones de producción", aparecen en fórmulas más ambiguas tales como "formas de intercambio". Pero la diferencia yace en el grado de precisión del lenguaje y no en el significado fundamental de esos conceptos. Es también cierto que Marx se propuso estudiar la ideología mediante el análisis de la producción material y, sin embargo, no intentó en esta etapa un análisis específico de la producción capitalista. Pero no es una contradicción, porque para lograr esto último, él tenía que llegar

[96] L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London: New Left Books, 1971), p. 150.

primero a la conclusión teórica general de que era necesario. Es una cuestión de etapas. Por supuesto, el análisis específico en *El Capital* clarificó los orígenes y las funciones de la ideología, especialmente dentro de las sociedades capitalistas. Pero esto fue un desarrollo, no un abandono, de las ideas esbozadas en *La Ideología Alemana*.

Ciertamente *La Ideología Alemana* es un texto polémico que no contiene una definición formal del concepto de ideología. Pero esto no le niega su carácter teórico ni su importancia para el concepto en cuestión. De partida, en ninguna otra parte de los escritos de Marx se puede encontrar una definición formal o un tratamiento sistemático de la ideología. O, para ponerlo en términos negativos, ¿qué le habría pasado al concepto si *La Ideología Alemana* no hubiera sido nunca publicada? ¿Puede razonablemente argumentarse que las raras y dispersas referencias al término ideología en otros trabajos habrían bastado para comprender el concepto? Pienso que no. Ciertamente que muchas de las metáforas de Marx en el texto son ambiguas y difíciles de interpretar. Las continuas referencias a la ideología como "ilusion" de una clase respecto de sí misma o de una época respecto de sí misma parecieran darle la razón a Althusser. Sin embargo, Marx no puede ser acusado de presentar un concepto de ideología como "puro sueño", "como nada", en el sentido de un puro problema mental o cognitivo, tal como lo sugieren Althusser y Mepham. Ya hemos visto cómo aun antes de escribir *La Ideología Alemana*, Marx ya destacaba que las inversiones de la conciencia correspondían a inversiones en la realidad y esto es confirmado por el nuevo texto.

No se trata de negar que *La Ideología Alemana* es un texto problemático y difícil de interpretar. Su carácter polémico se refleja en el hecho que Marx y Engels luchan en dos frentes distintos contra el materialismo mecanicista y el idealismo. Muchas veces esto resulta en formulaciones unilaterales. Tal como lo ha sostenido Alfred Schmidt, "Marx argumentó contra el viejo materialismo de manera idealista, y contra el idealismo de manera materialista"[97]. El problema con el que se enfrenta Marx es doble:

97 A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: New Left Books, 1971), p. 114

cómo reconciliar el materialismo con el hecho de que la realidad no debería concebirse como un objeto dado que no incluye la actividad del sujeto; y cómo reconciliar el idealismo con el hecho de que el ser no puede ser reducido al pensamiento. Mientras que el materialismo hace de la conciencia un reflejo de la realidad externa, el idealismo hace de la realidad un producto de la conciencia. El materialismo divide en dos mundos separados lo que Marx concibe como una unidad, mientras que el idealismo disuelve un mundo en el otro.

Aquí está realmente el origen de la unilateralidad de algunas metáforas. Si se toman separadamente metáforas tales como "camara obscura", "fantasmas en el cerebro", "inversiones en la retina"[98], se podría formar la impresión que la distorsión ideológica es una ilusión vacía, un engaño de la mente, un mero problema cognitivo por medio del cual la conciencia distorsiona, de modo arbitrario, una realidad que de otra manera puede ser vista claramente en su verdadera dimensión. Por el contrario, si se focalizan metáforas tales como "reflejos", "ecos", "sublimados"[99], pareciera que la ideología es un puro epifenómeno, un reflejo pasivo de la realidad externa. Por lo tanto, al interpretar *La Ideología Alemana*, es especialmente importante no empantanarse con metáforas particulares, sino que considerar cuidadosamente el contexto global. Tal como lo ha sostenido Chris Arthur, no es adecuado seleccionar y amplificar expresiones aisladas, empleadas por Marx y Engels solamente para contrastar su propia concepción con las variadas posiciones de la filosofía alemana[100].

Marx quería afirmar su convicción de que la conciencia no es independiente de las condiciones materiales, contra el idealismo, y que la conciencia no es un reflejo pasivo de la realidad externa, contra el viejo materialismo. Este punto se destaca con gran fuerza en la primera tesis sobre Feuerbach. La comprensión del mundo de Feuerbach, sostiene Marx, se limita a su pura contemplación.

98 Véase K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Part 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 47. Para una crítica de la expresión "camara obscura" véase S. Kofman, *Camera Obscura* (Paris: Editions Galilee, 1973).

99 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 47.

100 C. Arthur, "Introduction" a *The German Ideology*, p. 22.

No concibe a la realidad como "actividad humana sensible, como práctica". El idealismo, por el contrario, ha desarrollado el lado activo del sujeto, pero abstractamente: "no conoce la actividad real, sensible como tal"[101]. Hegel había llevado tan lejos la actividad subjetiva, que había desembocado en la construcción especulativa de la realidad material, con la pérdida consiguiente de toda objetividad externa al sujeto. La unidad entre la conciencia y la realidad tenía lugar en el pensamiento.

Por lo tanto, mientras el idealismo reduce la práctica a la "actividad intelectual", el materialismo de Feuerbach, aunque reconoce el carácter externo del objeto con respecto al sujeto, no concibe a la práctica como actividad objetiva. La ruptura con Feuerbach y el viejo materialismo tuvo que ver con la relación entre teoría y práctica, y el eclipsamiento de esta última. La práctica a la que Marx se refiere ya no es más la actividad de la conciencia o filosofía, es la actividad real sensible que reproduce la vida material, pero también es el cambio político de la sociedad. En esta etapa Marx ya no habla más de "la realización de la filosofía alemana" por el proletariado, sino que, más bien, se ha convertido en un crítico de las distorsiones e inversiones de la filosofía alemana en general.

Su idea es que los filósofos alemanes "descienden del cielo a la tierra", que no "investigan las conexiones de la filosofía alemana con la realidad alemana" y que explican la práctica por la formación de las ideas en vez de explicar las ideas por la práctica[102]. La "inversión" que Marx critica ahora es más amplia que las que ya había criticado en la religión y la concepción hegeliana del estado. Porque esas inversiones habían sido ya criticadas también por los así llamados "jóvenes hegelianos" (entre otros, Feuerbach). Ahora Marx se da cuenta que la crítica de estos hegelianos de izquierda es profundamente dependiente de las mismas categorías hegelianas, porque aceptan que el problema es fundamentalmente una conciencia falsa que puede ser superada por una nueva reflexión e interpretación del mundo. De allí que

[101] K. Marx, "Theses on Feuerbach, en The German Ideology", tesis I, p. 121.
[102] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 41.

estos filósofos luchan contra las ideas religiosas y hegelianas en la esperanza de liberar a los seres humanos de ellas. Pero se olvidan, dice Marx, "que a esas frases ellos mismos oponen otras frases, y que en modo alguno están combatiendo el mundo real existente"[103]. Esta inversión es común tanto a los viejos como a los jóvenes hegelianos y consiste en partir desde la conciencia en vez de la realidad material. Para Marx los problemas reales de la humanidad no son las ideas falsas, sino las contradicciones sociales; las ideas falsas (ideología) son una consecuencia, no la causa de las contradicciones.

El concepto de praxis en Marx

Este es el contexto inmediato dentro del cual se construye el concepto de ideología. Hay que subrayar tres elementos importantes de este contexto. Primero, la elaboración del concepto de ideología es parte de una teoría más amplia acerca de la "formación de las ideas". Segundo, el concepto de ideología surge de la crítica a las inversiones de la filosofía alemana y del intento por relacionarlas a inversiones reales. Tercero, el concepto de praxis juega un papel crucial para entender la formación de las ideas y, en consecuencia, de la ideología. Si las ideas en general deben explicarse desde la práctica, entonces las ideas invertidas o distorsionadas de los filósofos alemanes también deben ser referidas a la práctica material. La importancia de la praxis para la producción de las ideas deriva del supuesto más básico que la misma realidad social debe ser concebida como práctica. Es necesario, por lo tanto, analizar brevemente lo que Marx entiende por praxis.

Ya hemos visto que la principal objeción de Marx al viejo materialismo mecanicista era que la realidad no se concebía como práctica, mientras que para el materialismo histórico, "toda la vida social es esencialmente práctica"[104]. Esto significa que la realidad social no puede ser concebida como dada de una vez para siempre, sino que es el producto del "incesante trabajo

[103] Ibid.

[104] K. Marx, "Theses on Feuerbach", tesis VIII, p. 122.

sensible y creación"[105]. La realidad social está permanentemente en proceso de ser producida, reproducida y transformada por la actividad de los seres humanos. A la pregunta "¿qué es la sociedad, cualquiera sea su forma?" Marx responde: "el producto de las acciones recíprocas de los hombres"[106]. Tres pasos llevan a esta conclusión. Primero, los seres humanos deben satisfacer sus necesidades materiales básicas y por lo tanto, la primera forma de práctica es la producción de los medios para lograr esto. Segundo, la satisfacción de las primeras necesidades lleva a nuevas necesidades y a nuevas prácticas para satisfacerlas. Tercero, en el proceso de reproducción humana surgen las relaciones de familia.

En conclusión, para Marx, "la producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de nueva vida en la procreación, aparece ahora como una doble relación: por una parte como relación natural, por otra, como relación social. Por social entendemos la cooperación entre varios individuos"[107]. Al juntar todos estos elementos presentes en los tres aspectos de la actividad social, podríamos decir entonces que praxis es la acción consciente y sensible de los seres humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y ellos mismos. La praxis no es simplemente la producción de la existencia física de los seres humanos, sino también una actividad que es expresión de su vida[108]. En este sentido Marx sobrepasa la distinción de Aristóteles entre *praxis* y *poiesis*[109]. Aquello que los seres humanos son, coincide con su práctica. Por lo tanto, la actividad práctica no puede ser opuesta a otros aspectos del ser

---

105 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 63.

106 K. Marx, Carta a P. V. Annenkov, 28 Diciembre 1846, *Selected Correspondence* (Moscú: Progress, 1975), p. 30.

107 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 50.

108 Ibid., p. 42.

109 Para Aristóteles la praxis era una actividad inmanente, mientras que la poiesis era una actividad cuyo fin era externo. Marx unifica ambos aspectos de tal manera que la práctica aparece como una actividad que produce un objeto externo y simultáneamente expresa al sujeto mismo. Esta misma idea ha sido elaborada por Karel Kosik como la distinción entre "el aspecto laboral" y el "aspecto existencial" de la práctica. El primero alude a la actividad humana en la esfera de la necesidad; el segundo se refiere a la formación de la subjetividad humana. Véase K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, (Mexico: Grijalbo, 1967), p. 243.

humano. La praxis es el modo especifico de ser del ser humano. No es una determinación externa, una suerte de apéndice a la teoría o incluso la aplicación de la teoría. La praxis determina al ser humano en su totalidad. Es la actividad que produce no solo medios materiales sino también al ser humano y su vida social.

Como la praxis es necesariamente social, es decir, como implica un cierto modo de cooperación, "se desarrollan varias divisiones entre los individuos que cooperan en tipos definidos de trabajo"[110]. Pero esta división del trabajo no es normalmente elegida por esos individuos. Los seres humanos no cooperan voluntariamente, sino más bien se les fuerza a una actividad definida, están subsumidos bajo una división del trabajo que ellos no controlan y están divididos en clases que existen independientemente de su voluntad. Como dice Marx, "en la medida que la actividad está dividida no voluntaria sino naturalmente, los propios hechos del hombre se transforman en un poder ajeno que se le opone, en vez de ser controlados por él. Porque tan pronto como surge la distribución del trabajo, cada hombre tiene una esfera de actividad exclusiva y particular, que le es impuesta y de la cual no puede escapar"[111].

Esto significa, en otras palabras, que aunque las condiciones materiales y las instituciones sociales han sido producidas por la praxis humana, han adquirido una independencia por sobre el individuo, constituyendo así un "poder objetivo" que domina a los seres humanos:

> Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de eso que nosotros mismos producimos en un poder objetivo por sobre nosotros, escapándose a nuestro control, frustrando nuestras expectativas, contradiciendo nuestros cálculos, es uno de los factores mas importantes en el desarrollo histórico hasta ahora[112].

Esta es la base sobre la cual Marx construye uno de sus grandes principios para el análisis de la sociedad: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen solo como lo quisieran; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino

110 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 43.
111 Ibid., p. 54.
112 Ibid.

bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas del pasado"[113].

La paradoja de la actividad humana es que cristaliza en instituciones objetivas y relaciones sociales que, a pesar de ser producidas por los mismos seres humanos, escapan a su control. Por lo que una dimensión de la praxis es reproducir las relaciones sociales en tanto ajenas a los individuos. Este "poder objetivo" producido por la práctica humana se expresa en una división del trabajo específica; torna en desposeídos a una gran masa de la humanidad en un mundo de riqueza y cultura; y opone la clase dominante a los productores directos. Por estar enmarcado dentro de relaciones sociales que son el resultado de su propia actividad, el trabajo tan solo puede reproducir estas relaciones sociales una y otra vez. Sin embargo, la praxis puede también tener otra dimensión que transforma las relaciones sociales y las coloca bajo el control consciente de los individuos. Esta es una práctica que apunta a disolver ese "poder objetivo" y abolir la división del trabajo que supone. De donde la praxis asume una doble dimensión en el horizonte de Marx. En tanto trabajo, reproduce la vida material dentro de ciertas relaciones sociales no cuestionadas; en tanto práctica revolucionaria, transforma las relaciones sociales, cambiando así las condiciones del trabajo.

Esta práctica de transformación de las relaciones sociales de producción coincide también con el cambio de los propios seres humanos. Como Marx lo pone: "la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio de sí mismo, puede ser concebida y entendida racionalmente solo como práctica revolucionaria"[114]. Sin embargo la práctica revolucionaria no surge arbitrariamente a partir de la voluntad libre de los seres humanos. Marx critica a Stirner precisamente porque "él imagina que la gente hasta ahora se ha formado siempre un concepto del hombre, y luego conquistado la libertad para ellos mismos en la medida en que era necesario para la realización de este concepto"[115]… Marx piensa que la gente ha conquistado su libertad en la medida en

---

[113] K. Marx, *Tke Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *Selected Works*, p. 96.

[114] K. Marx, "*Theses on Feuerbach*", tesis III, p. 121.

[115] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 115.

que las fuerzas productivas así se lo permitieron. Esta es la razón por la que hasta la expansión revolucionaria de las fuerzas productivas en el capitalismo, todas las revoluciones del pasado han tenido un carácter necesariamente restringido. La práctica de la clase revolucionaria tenía que excluir a la mayoría, en la medida que no había lo suficiente para satisfacer todas las necesidades. De allí la estrechez de miras de la clase conquistadora y la imposibilidad de un dominio comunal consciente de las estructuras producidas por la práctica.

En orden a abolir la dependencia de este poder objetivo, esto es, con el fin de que una práctica revolucionaria pueda producir efectivamente un sistema en el que los seres humanos controlen sus relaciones sociales, deben darse dos premisas prácticas. De un lado, el poder existente

> debe necesariamente haber transformado a la gran masa en "desposeidos" y haber producido al mismo tiempo, la contradicción de un mundo existente de riqueza y cultura, ambas condiciones presuponen un gran incremento en los poderes productivos… y, del otro lado, este desarrollo de las fuerzas productivas… es una premisa práctica absolutamente necesaria[116]…

Dadas estas condiciones, la práctica revolucionaria puede, por primera vez, llegar a ser consciente de ellas e intentar cambiar el poder externo de manera que pueda ser controlado por la comunidad entera.

Por lo tanto la práctica reproductiva es actividad determinada y forzada a los seres humanos por las circunstancias. La práctica revolucionaria es actividad que, consciente de la determinación por las circunstancias, se propone transformarlas. La práctica reproductiva se lleva a cabo dentro de relaciones sociales dadas y tiene tantos objetos como la complejidad de la división del trabajo demande; la práctica revolucionaria hace de estas relaciones sociales el objeto mismo de su actividad. La práctica reproductiva por sí misma no cuestiona el marco social dentro del cual opera, mientras que la práctica revolucionaria busca cambiar aquel

[116] Ibid., p. 56.

marco, cuyo condicionamiento reconoce. En este sentido el objeto de la práctica revolucionaria es la totalidad social y no solo aspectos parciales de ella.

La práctica revolucionaria no se opone a la práctica reproductiva, del mismo modo como la actividad totalmente libre se opone a la actividad necesaria. Pero la primera no puede ser reducida a ser un simple resultado de la segunda. La práctica revolucionaria puede surgir solo cuando se dan ciertas premisas prácticas, pero no es el producto automático de estas condiciones. La práctica revolucionaria no es ni arbitraria ni totalmente prefigurada. En tal sentido, media entre la necesidad y la libertad[117]. El dominio de las condiciones materiales sobre los individuos les plantea la tarea cooperativa de reemplazar aquella dominación por el dominio de los individuos sobre las condiciones. Pero depende del ser humano acometer la tarea. Esta es la razón por la que Marx afirma que el comunismo no es "un estado de cosas que ha de establecerse, un ideal al cual la sociedad tendrá que ajustarse" sino "el movimiento real que abole el presente estado de cosas"[118].

De las ideas a la ideología

Podemos volver ahora al concepto de ideología. Decía que la construcción del concepto de ideología es parte de una elaboración más amplia acerca de la formación de las ideas. Esto significa que la ideología es un caso particular, un modo de ser específico de ciertas ideas. La ideología no es un equivalente a ideas en general. Lo que significa que mientras toda ideología está hecha de ideas, no todas las ideas son ideológicas. Para clarificar este punto es necesario analizar la manera cómo Marx entiende el origen y la función de las ideas. Durante esta etapa Marx propone cuatro principios que buscan dar respuesta a esta pregunta:
1. "Sobre las diferentes formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de la existencia, se eleva una completa superestructura de sentimientos peculiarmente formados y distintos, ilusiones,

---

117 Véase sobre esto, K. Kosik, *Dialéctica de lo Concreto*, pp. 247-60.
118 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, pp. 56-57.

modos de pensamiento y visiones de la vida"[119]. 2. El materialismo histórico "explica la formación de las ideas desde la práctica material"[120]. 3. "Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes"[121]. 4. "La conciencia debe ser explicada… desde las contradicciones de la vida material"[122].

1. El primer principio alude sin duda a la conocida teoría de la base y la superestructura. En el famoso prefacio de 1859 Marx se referirá a ella diciendo más precisamente que "la suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real, sobre el cual se erige una superestructura política y legal y al cual corresponden formas definidas de conciencia social"[123]. Estas citas, las más importantes sin duda para la teoría de la base y la superestructura, parecen hablar, aparte de la superestructura política, de una superestructura general de ideas (idealística) o de formas de conciencia social. De acuerdo con ellas entonces, la superestructura se referiría a las ideas en general y no a la ideología específicamente, aunque ella también estaría incluída en la medida que está compuesta por cierto tipo de ideas.

Esta interpretación, se complica sin embargo porque en dos o tres lugares Marx y Engels hablan de "superestructura idealista"[124] y de "esferas ideológicas" o "superestructura ideológica"[125]. Los términos "idealista" e "ideológica" tienen una clara connotación negativa. ¿Se trata de la misma superestructura general o de dos superestructuras diferentes? Si es la misma, al llamarla "ideológica" o "idealista" se pierde la diferencia entre ideas en general e ideología. Si son diferentes, entonces habrían dos superestructuras: una de ideas y otra ideológica. Es claro que esta segunda interpretación no puede sustentarse en los textos de Marx y Engels. Si se trata entonces de la misma superestructura,

119 K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 117.
120 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 58.
121 Ibid., p. 64.
122 K. Marx, "Preface" to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 182.
123 Ibid., p. 181.
124 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 57.
125 Véase K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, version completa en *Collected Works*, vol. 5 (London: Lawrence & Wishart, 1976), pp. 372-3 y 89. Véase también F. Engels, *Anti-Duhring* (London: Lawrence & Wishart, 1969), p. 109 y Carta a C. Schmidt, 27 Octubre 1890, en *Selected Correspondence*, p. 393.

a la que Marx y Engels se refieren, sin mucha precisión, con una variedad de nombres, entonces el problema es más bien cómo diferenciar entre ideas en general e ideología. Y este es un problema mayor porque tiene un impacto sobre el contenido mismo de la ideología. De hecho, desde Plejanov y Kautsky en adelante, una gran cantidad de teóricos marxistas han identificado la ideología con un nivel superestructural que abarca todas las formas de conciencia social y que está determinado por la base económica.

Esta visión está presente, en Louis Althusser: "Marx ha mostrado que todas las formaciones sociales constituyen una 'totalidad orgánica' que comprende tres 'niveles' esenciales; la economía, la política y la ideología o las formas de conciencia social"[126]. Este 'nivel' objetivo, que Althusser llama simplemente "ideología" es presentado en otras versiones como la "superestructura ideológica". El problema es que el concepto de ideología pierde con ella toda su especificidad como "inversión" o distorsión y pasa a ser el equivalente de una instancia social donde se ubican todas las formas de conciencia social. A pesar de encontrar un par de veces la expresión "superestructura ideológica" en los textos de Marx y Engels, ellos nunca identificaron "ideología" con la totalidad de las formas de conciencia social. La razón es que la mayoría de las referencias a la ideología hablan de una distorsión y es imposible pensar que Marx y Engels creyeran que todas las formas de conciencia social son puras distorsiones. De donde se puede concluir que para Marx la ideología forma parte de la superestructura de ideas, pero de ninguna manera constituye la totalidad de ella. La expresión "superestructura ideológica" es por lo tanto contradictoria y sus pocas apariciones en los textos de Marx debe atribuirse a una imprecisión del lenguaje.

2. La importancia de la práctica para la formación de las ideas deriva de la premisa más básica ya indicada más arriba, que la misma realidad debe ser considerada como práctica. Si la realidad no es concebida "en la forma del objeto", como un mundo externo

[126] L. Althusser, *La Filosofía como arma de la revolución* (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1970), p. 47.

ya dado, sino que es producida por la práctica humana, entonces los seres humanos sólo pueden formar ideas y adquirir conocimiento sobre el mundo en la medida que lo van constituyendo por medio de la práctica. Los seres humanos no contemplan la realidad como ya formada, la representan a medida que la construyen. Por eso todas las formas de conciencia surgen de y se asocian íntimamente con prácticas sociales. Marx expresaba esto cuando dijo:

> La producción de las ideas, de las concepciones, de la conciencia, está en un comienzo directamente entretejida con la actividad material y el intercambio material de los hombres, el lenguaje de la vida real. Concebir, el intercambio mental entre los hombres, aparece en esta etapa como una emanación directa de su conducta material. Lo mismo se aplica a la producción mental que se expresa en el lenguaje de la política, el derecho, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo… la conciencia nunca puede ser algo diferente de la existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso de vida actual… los hombres, al desarrollar su producción material y sus interacciones materiales, alteran, junto con esto su mundo actual, también su pensamiento y los productos de su pensamiento[127].

Marx desarrolló esta visión en oposición tanto al idealismo como al materialismo antiguo. Para el idealismo "la 'idea', la 'concepción' del pueblo en cuestión acerca de su práctica real, es transformada en la sola fuerza activa determinante que controla y determina su práctica"[128]. En otras palabras, y como ya vimos, la idea constituye a la realidad. El materialismo feuerbachiano rechaza esta visión al proponer la primacía de la realidad por sobre la idea. Pero, de acuerdo a Marx, Feuerbach

> no ve que el mundo sensible a su alrededor no es una cosa dada directamente desde toda eternidad, que permanece siempre la misma, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad; y, en verdad, en el

---

127 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 47.
128 Ibid., p. 60.

> sentido que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una sucesión de generaciones[129].

Cuando Feuerbach menciona el acercamiento aparentemente contemplativo e independiente de las ciencias naturales que en forma única garantizaría el descubrimiento de los elementos de la realidad que otros no pueden ver, Marx replica, "¿dónde estaría la ciencia natural sin industria y comercio? Aún esta ciencia natural 'pura' es provista de un objetivo y de su material, sólo a través del comercio y la industria, a través de la práctica sensible de los hombres"[130].

La determinación de la conciencia por la práctica es, por lo tanto, un principio universal que se aplica a todas las ideas, cualquiera sea su grado de abstracción o validez. Marx es consciente de que esto no es siempre fácil de ver y de que ciertas disciplinas como la teología, la filosofía y la ética parecen ser completamente autónomas. Desde el momento de su aparición, dice Marx, "la conciencia puede vanagloriarse de que es algo diferente a la conciencia de la práctica existente"[131]. Sin embargo, aun estas formas abstractas solo pueden surgir como consecuencia de la división del trabajo y, en particular, de la división entre el trabajo manual y el trabajo mental. Esta regla afecta a todas las ideas, incluyendo a las ideas ideológicas. Pero atención, de ningún modo el carácter ideológico de las ideas puede ser atribuido a su relación con la práctica o, si se quiere, a la determinación social del conocimiento en general[132].

Para Marx, la diferencia entre ideas en general e ideología se explica a partir de su proposición que las "ideas son la expresión consciente –real o ilusoria– de sus relaciones y actividades reales, de su producción, de su interacción, de su conducta social y política[133]. Al constatar que las ideas pueden ser una expresión real o ilusoria de la práctica, Marx introduce un criterio de distinción basado en la adecuación de esa expresión. La ideología tiene que

129 Ibid., p. 62.
130 Ibid., p. 63.
131 Ibid., p. 52.
132 En este sentido la teoría de la ideología de Marx difiere radicalmente de la de Karl Mannheim, como veremos en el capítulo 6.
133 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, version completa en *Collected Works*, vol. 5 (London: Lawrence & Wishart, 1976), p. 36.

ver con aquellas ideas que expresan la práctica inadecuadamente. La razón de esto no es un proceso cognitivo defectuoso sino que las limitaciones de la propia práctica. Como el propio Marx lo afirma, "si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en su imaginación ellos tornan la realidad de cabeza, entonces esto es el resultado de su modo limitado de actividad material y de las relaciones sociales limitadas que surgen de allí"[134].

Este "modo limitado de actividad material" se refiere a una práctica que reproduce ese "poder objetivo" en tanto opuesto al trabajador, una práctica que reproduce la naturaleza contradictoria de las relaciones sociales. Ella supone la desposesión del trabajador tanto de los medios de subsistencia como de los productos de su trabajo, eliminándose así la auto-expresión creativa del trabajador. En esta medida, una "práctica limitada" puede ser concebida como "trabajo alienado". Marx va a describir esta condición dentro del capitalismo en sus escritos de madurez como el hecho

> que la riqueza social confronta al trabajo en proporción más poderosa como un poder dominante y ajeno. El énfasis se coloca no en el estado de ser objetivado, sino en el estado de estar alienado, desposeído, vendido; en la condición que el poder objetivo monstruoso que el mismo trabajo social erigió opuesto a sí mismo como uno de sus momentos, no pertenece al trabajador sino que a las condiciones de producción personificadas, es decir, al capital[135].

Por supuesto, los resultados de esta "práctica limitada" afectan principalmente a los trabajadores, pero también afectan a la clase dominante. De acuerdo a Marx, "las clases propietarias y la clase del proletariado presentan el mismo auto-extrañamiento humano. Pero la primera se siente cómoda y fortalecida en este auto-extrañamiento, reconoce el extrañamiento como su propio poder y tiene en él la semblanza de una existencia humana"[136].

---

134 Ibid.

135 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 831.

136 K. Marx y F. Engels, *The Holy Family* (Moscow: Progress, 1975), p. 43.

3. Podemos ahora analizar el tercer principio que refiere que en una sociedad las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. Es necesario subrayar aquí que el texto no dice que "la ideología dominante" es la ideología de la clase dominante, porque este es uno de los más frecuentes errores que se encuentran en la literatura. Marx y Engels están hablando aquí de las ideas en general y no de la ideología. Además, la expresión "ideología dominante" es engañosa en el contexto de los escritos de Marx porque puede dar la impresión de que así como hay una ideología dominante también se puede encontrar, opuesta a ella, una "ideología dominada", entendida como un conjunto diferente de ideas conectadas con la clase dominada. Pero no es esta la manera como Marx construye el concepto de ideología. El significado real del principio propuesto por Marx está aclarado por él mismo: "la clase que es la fuerza material dominante, es al mismo tiempo la fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material, tiene control al mismo tiempo sobre los medios de producción mental, de manera que, hablando en general, las ideas de aquellos que carecen de los medios de producción mental estan sometidas a ella"[137].

Esto significa que la relación entre ideas y clase dominante puede ser concebida al menos de dos maneras. La primera y más obvia es una relación causal-genética, es decir, las ideas más aceptadas son producidas por la clase dominante porque ella controla los medios de producción intelectual y porque esas ideas expresan la relación material dominante. La segunda es una relación de afinidad de intereses que establece que, normalmente, las ideas producidas por los miembros de la clase dominante coinciden con los intereses objetivos de la clase. En el caso de la clase dominante entonces, estos dos aspectos funcionan en el mismo sentido. Por el contrario, las ideas producidas por las clases dominadas no necesariamente sirven los intereses reales de la clase. Como estas clases carecen de los medios de producción mental y están inmersas en relaciones de producción

137 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 64.

que no controlan, tienden a producir ideas que están sujetas a los intereses de la clase dominante; en otras palabras, reproducen ideas que expresan la relación material dominante, los intereses de la clase dominante. De esto se deduce que no siempre la relación entre las ideas y los intereses de la clase dominante implica que esas ideas hayan sido producidas por la clase dominante.

Que esto sea así es crucial para que la clase dominante pueda efectivamente dominar. Como Marx lo advierte, la clase dominante "está obligada, sólo para realizar su objetivo, a presentar sus intereses como los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, esto es, expresado en forma ideal: tiene que darle a sus ideas la forma de la universalidad, y presentarlas como las únicas racionales y universalmente válidas[138]. En un comienzo, para lograr esto, la clase dominante no necesita elaborar muchos argumentos o simplemente engaños, porque cuando una clase dominante va a tomar el poder, sus intereses son realmente coincidentes con los intereses de las otras clases no dominantes, porque, bajo la presión de las condiciones existentes hasta ese momento, sus intereses todavía no se han podido desarrollar como los intereses particulares de una clase particular. Su victoria, por lo tanto, beneficia también a muchos individuos de otras clases que no ganarán una posición dominante[139]. Esto lleva a Marx a decir que, al comienzo, "la ilusión" de los intereses comunes es verdadera. Esta ilusión es destruida tan pronto como la clase dominante desarrolla sus intereses particulares en oposición a las clases dominadas. Sin embargo, aun en esta situación es muy difícil para las clases dominadas desarrollar plenamente formas de pensamiento autónomo, por su falta de medios de producción intelectual y por las restricciones generales que les son impuestas por las relaciones sociales dominantes.

Todo lo dicho hasta aquí en este punto se aplica a las ideas en general. En el caso de la ideología, en cambio, su carácter está dado por su relación con los intereses de la clase dominante y no por una relación causal-genética con la clase desde la cual se origina. Es decir, la ideología necesariamente sirve los intereses

[138] Ibid., pp. 65-66.
[139] Ibid., p. 66.

de la clase dominante, aun si no ha sido producida por esa clase. Esto significa que, por definición, no puede haber una ideología que sirva los intereses de las clases dominadas. Pero sí hay ideas que pueden servir esos intereses. Marx nunca llama a esas ideas "ideología". A pesar de la dominancia de las ideas de la clase dominante, Marx es consciente de que las ideas revolucionarias pueden surgir como resultado del aparecimiento de contradicciones que impulsan a un sector de la clase dominante a cortar sus lazos con ella y a unirse con la clase revolucionaria: un grupo de ideólogos burgueses puede elevarse "al nivel de comprender teóricamente el movimiento histórico como un todo"[140]. Presumiblemente Marx estaba pensando en intelectuales como él mismo cuando escribió esto. Pero es importante destacar que nunca calificó a su propio pensamiento como ideológico, o se refirió a él como la ideología del proletariado.

El hecho que la ideología necesariamente sirve los intereses de la clase dominante no significa que todas las ideas que sirven la clase dominante son ideológicas, ni significa que sólo esta clase puede producir ideología. Como ya he argumentado, el que las ideas de la clase dominante sean las ideas dominantes, no las hace a todas ideológicas. La misma clase de relación es aplicable al segundo principio. Es decir, la ideología es el resultado de una práctica limitada, pero no todos los productos de una práctica limitada son ideológicos. Igualmente, la ideología es parte de la superestructura de ideas pero la superestructura de ideas no es reducible a la ideología. Esto significa que ninguno de los tres principios, por sí mismos, pueden identificar el carácter específico de la ideología.

4. El cuarto principio propone que las ideas deben ser explicadas desde las contradicciones de la vida material. Hasta este momento Marx había sostenido que las inversiones de la vida material generaban formas invertidas de conciencia. La contradicción es el aspecto dinámico de la inversión, es decir, los opuestos invertidos no pueden ser concebidos como elementos sustantivos que pueden existir por sí mismos, sino que su ser es

[140] K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, en *Selected Works*, p. 44.

inteligible sólo en la relación mutua y como una negación del otro. Así por ejemplo trabajo y capital no pueden existir independientemente uno del otro y se niegan recíprocamente, están en contradicción. En muchos textos, a diferencia de Hegel, Marx no concibe la contradicción como un elemento constitutivo universal de la realidad o del ser, sino más bien como una situación particular que ocurre bajo condiciones históricas determinadas en las cuales los seres humanos están divididos en clases que no pueden escoger.

Aunque este principio se encuentra muy bien expresado en el "Prefacio" de 1859, Marx ya lo había desarrollado en *La Ideología Alemana*, donde sostuvo que los antagonismos políticos, los conflictos entre diferentes sistemas intelectuales y las contradicciones de conciencia son la expresión de contradicciones materiales básicas. Estas contradicciones surgen de una división del trabajo particular que divide a los seres humanos en clases y que crea una oposición entre los intereses del individuo y los intereses de la comunidad. De estas contradicciones surge el estado como una forma independiente, pero "todas las luchas dentro del estado, las luchas entre democracia, aristocracia y monarquía, la lucha por el derecho a voto, etc., etc., son meramente las formas ilusorias en las que las luchas reales entre las diferentes clases se llevan a cabo"[141].

Marx atacó las "inversiones" de los filósofos alemanes precisamente porque ellas reducían los problemas sociales a conflictos dentro de la conciencia y no tenían "la más mínima idea" acerca de la existencia de contradicciones reales que forman la base de esos conflictos. Por el contrario, Marx afirmaba que "donde termina la especulación –en la vida real- allí la ciencia positiva, real, comienza: la representación de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Cesa la habladuría vacía sobre la conciencia, y el conocimiento real tiene que tomar su lugar"[142]. Se infiere de aquí que al relacionar las ideas a las contradicciones surgen dos posibilidades: o las ideas

141 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 53.
142 Ibid., p. 48.

entregan una representación adecuada de las contradicciones materiales, o las distorsionan. La ideología es una forma particular de conciencia que provee un cuadro distorsionado o inadecuado de las contradicciones, sea ignorándolas o representándolas mal. Esto es lo distintivo de la ideología. Marx da un ejemplo cuando critica a Stirner (a quien llama San Sancho Panza por su defensa del egoísmo) por transformar las "colisiones reales" en "colisiones ideales". Según Marx, Stirner

> separa el reflejo ideal de las colisiones de las colisiones reales y torna este reflejo en algo que existe independientemente. Las contradicciones reales en las que se encuentra el individuo se transforman en contradicciones de los individuos con su idea o, como San Sancho lo pone, más simplemente, en contradicciones con las ideas en cuanto tal, con lo sagrado. Así se las arregla para transformar la colisión real, el prototipo de su copia ideal, en la consecuencia de este engaño ideológico[143].

El resultado objetivo de tal procedimiento es que deja de ser necesaria la abolición práctica de esta contradicción, sólo se necesita renunciar a la idea de esta contradicción. Esto lleva a "la canonización del mundo", que, en otras palabras, reproduce el status quo y sirve los intereses de la clase dominante.

Excurso sobre la contradicción en Hegel y Marx

Desde su origen en Hegel, la noción de inversión estuvo relacionada con la idea de contradicción. Al concebir la oposición entre realidad interior y apariencia como una inversión entre dos polos de la misma unidad, Hegel esperaba evitar toda distinción fija. Esto era posible sólo concibiéndolas en movimiento, como oposición absoluta. En sus palabras:

> …de la idea entonces de inversión que constituye la naturaleza esencial de un aspecto del mundo suprasensible, debemos disociar la idea sensible de mantener distinciones sustantivamente fijas en un

143 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* (versión completa, 1976), p. 287.

> elemento diferente que las sostiene; y esta noción absoluta de distinción debe ser propuesta y aprehendida sólo como distinción interior, auto-repulsión del sí mismo como sí mismo, y parecido de lo no distinto como distinto. Tenemos que pensar el flujo puro, oposición dentro de la oposición misma, o contradicción[144].

Esto significa que todo lo que existe contiene una oposición en sí mismo, que su ser consiste en su relación con su opuesto. Por eso Hegel podía afirmar que "la contradicción es el principio mismo de movimiento del mundo: y es ridículo decir que la contradicción es impensable"[145].

En esto Hegel se oponía a la tradición lógica aristotélica que negaba la posibilidad de contradicciones en la realidad. Para la lógica formal la contradicción sólo puede ser un error lógico. La distinción entre lógica y realidad no hacía sentido para la concepción de Hegel porque la producción del pensamiento era simultáneamente el proceso de producción de la realidad. La contradicción es inherente en el proceso de auto-alienación de la conciencia, el que, a su vez es el proceso de creación de la materialidad y la objetividad. No es posible, por lo tanto, distinguir las contradicciones lógicas de las contradicciones reales; o, en otras palabras, la contradicción en la conciencia es la contradicción real. Así como la inversión está dada necesariamente en el proceso de objetivación, así también lo está la contradicción, porque, como Marx lo entendió, "en lo que concierne a la auto-conciencia, no es el carácter particular del objeto sino su carácter objetivo lo que constituye la ofensa y el extrañamiento"[146]. La inversión y la contradicción son por lo tanto inherentes en la verdadera esencia de todo lo que existe, porque todo lo que existe es el opuesto contradictorio de la auto-conciencia o, más bien, todo lo que existe es auto-conciencia en tanto opuesta a sí misma.

La consecuencia de concebir la contradicción como dada en el proceso de objetivación como tal no es sólo la extensión ontológica de la negatividad, sino también la manera ilusoria en

[144] G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (London: Allen & Unwin, 1977), p. 206.
[145] G.W.F. Hegel, *Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 174.
[146] K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, en *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p. 391.

que esa negatividad es superada. Como la auto-conciencia se reconoce a sí misma en el objeto, se reafirma a sí misma como alienada, se confirma a sí misma en contradicción consigo misma o, como Marx lo pone, "pretende estar en casa en su otro ser como tal"[147]. Por lo que la solución de la contradicción no está en el reemplazo del polo invertido, sino en el reconocimiento o conocimiento de sí mismo en contradicción consigo mismo. Por eso Marx dice que "en Hegel, por lo tanto, la negación de la negación no es la confirmación del ser verdadero a través de la negación del ser aparente. Es la confirmación del ser aparente o del ser extrañado en su negación"[148]. Esto significa que cada aspecto alienado o contradictorio de la realidad es reemplazado sólo en abstracto, en el conocimiento de la auto-conciencia, mientras en la práctica es confirmado como una manifestación de la auto-conciencia. De allí que, la religión, el estado, la sociedad civil y, en último término el mismo estado prusiano son confirmados como momentos de la auto-conciencia que se va moviendo hacia el conocimiento absoluto. El idealismo de Hegel lleva así a la conclusión paradojal que la solución de las contradicciones yace en su reconocimiento, o, lo que es lo mismo, en su confirmación como contradicciones.

El concepto de contradicción de Marx también está relacionado con la noción de inversión. Tal como en Hegel, la contradicción aparece como el aspecto dinámico de la inversión. Es decir, los opuestos invertidos no pueden ser concebidos como elementos sustantivos que pudieran subsistir por sí mismos, sino que su ser es inteligible sólo en relación recíproca al otro y como la mutua negación del otro. Sin embargo, dado que para Marx la inversión no es un resultado del proceso de objetivación de la práctica en cuanto tal, sino más bien el resultado de la incapacidad humana de controlarla objetividad alienada, la contradicción no puede ser concebida como la esencia universal de la realidad sino sólo como la condición de situaciones sociales específicas donde esta inversión básica ocurre. Esto coincide con lo que Marx llama la "pre-historia" del ser humano, es decir, la historia de las sociedades

[147] Ibid, p. 392.
[148] Ibid, p. 393.

de clase. Por lo que la contradicción no es constitutiva de todas las cosas sino la característica de una situación histórica en la que los seres humanos están divididos en clases que ellos no eligen, y en la que están dominados por los productos de su propia práctica.

El concepto de ideología en la segunda etapa

Si juntamos los varios elementos del análisis que derivan de los cuatro principios que propone Marx sobre el origen y la función de las ideas, es posible concluir que la ideología dice relación con una práctica material limitada que genera ideas que mal representan u ocultan las contradicciones sociales en el interés de la clase dominante. Se postula así una relación entre "un modo limitado de actividad material", los intereses de la clase dominante y las contradicciones sociales. La clave de esta relación es entregada por Marx cuando se refiere a las tareas que las condiciones materiales les fijan a los seres humanos. Las condiciones materiales son producidas por la práctica humana, pero también adquieren independencia por sobre los individuos. Como lo dice Marx, estas condiciones constituyen un "poder objetivo" que domina a los seres humanos. En vez de cooperar voluntariamente, ellos "sufren la imposición de una forma definida de actividad" y son divididos en clases que existen independientemente de su voluntad.

Marx pensaba que la dominación general de las condiciones materiales sobre los individuos –del trabajo muerto sobre el trabajo vivo– y las contradicciones que allí se generan, habían alcanzado su forma más universal y aguda en su tiempo: "esta fijación de actividad social, esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo sobre nosotros, crecientemente fuera de nuestro control, frustrando nuestras expectativas, anulando nuestros cálculos, es uno de los factores principales en el desarrollo histórico hasta hoy"[149].

Sin embargo, esta misma supresión de individualidad le pone a los individuos una tarea definida, "les ha puesto la tarea de

[149] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 54.

reemplazar la dominación de las circunstancias y del azar sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre las circunstancias y el azar"[150]. En la medida que los seres humanos en su práctica diaria reproducen este poder objetivo y sus contradicciones, en la medida que no se proponen destruirlo por medio de una práctica revolucionaria, su versión consciente de estas contradicciones va a estar necesariamente distorsionada. La estrecha relación entre conciencia y práctica determina que los seres humanos sólo pueden resolver en la conciencia lo que pueden resolver en la práctica. En la medida que los seres humanos, debido a su modo limitado de vida material, son incapaces de resolver estas contradicciones en la práctica, las proyectarán en formas ideológicas de conciencia. La ideología, por lo tanto, es una solución al nivel de la conciencia social de contradicciones que no han sido resueltas en la práctica. El efecto específico de estas soluciones distorsionadas es el ocultamiento o representación inadecuada de la misma existencia o carácter de esas contradicciones.

Para Marx entonces, la ideología no surge como una invención gratuita de la conciencia que intencionalmente distorsiona la realidad, ni es el resultado de una conspiración de la clase dominante para engañar a las clases dominadas. La distorsión que implica la ideología, desde el punto de vista de quien la produce, no es el patrimonio exclusivo de ninguna clase en particular (todas las clases, incluida la clase obrera pueden producirla), pero la ideología sólo sirve los intereses de la clase dominante. El que todas las clases puedan producir ideología es consecuencia de la universalidad del "modo limitado de actividad material". El que la ideología sólo pueda servir los intereses de la clase dominante es el resultado objetivo de que la negación u ocultamiento de las contradicciones juega un papel central en la reproducción de esas contradicciones: y es sólo a través de la reproducción de contradicciones que la clase dominante puede reproducirse a sí misma como clase dominante. En esta medida, la reproducción de las contradicciones sólo puede sevir los intereses de la clase dominante.

[150] Ibid., p. 117.

De donde el papel de la ideología no se define por su origen de clase sino por el ocultamiento objetivo de contradicciones. Esto lo logra tratando de reconstruir en la conciencia un mundo de unidad y cohesión. Un buen ejemplo de esto, analizado por Marx en 1848, es la posición del periódico francés *La Reforme*, que representaba a la pequeña burguesía. El periódico buscaba recordarle a la burguesía y al proletariado sus luchas comunes contra el feudalismo, invocando sentimientos nacionales y patrióticos de unidad. Al criticar este intento por ocultar sus diferentes intereses y contradicciones, Marx comenta: "*La Reforme* no conoce manera mejor para cambiar y abolir estas contradicciones que desconocer su base real, esto es, estas mismas condiciones materiales, y retirarse al nebuloso cielo azul de la ideología republicana"[151].

Este ejemplo muestra también que Marx consideró a la ideología como un fenómeno histórico que necesariamente cambia con el desarrollo de las contradicciones sociales. El llamado de *La Reforme* a recordar las luchas comunes durante la Revolución Francesa, demuestra su falta de comprensión acerca del carácter histórico de las contradicciones. Según Marx, cuando la burguesía y el proletariado luchaban juntos contra el feudalismo en 1789 "las contradicciones reales entre ellos no se habían desarrollado. Lo que en ese tiempo fue una expresión adecuada de la posición real, es hoy día sólo un escape de la situación existente. Lo que tenía sustancia entonces, es hoy día sólo una reliquia"[152]. Esta idea complementa lo que Marx había dicho en *La Ideología Alemana*, a saber, que inicialmente los intereses de la clase dominante estaban conectados con los intereses comunes de todas las clases dominadas. Por lo tanto, las ideas líderes y progresistas generadas en la Revolución Francesa no eran ideológicas en 1789, aun si servían los intereses de la burguesía, porque en ese tiempo ellas también avanzaban la causa del proletariado, o, como Marx sugiere, ellas eran "una expresión adecuada de la posición real". Sin embargo, una vez que las nuevas contradicciones sociales surgieron entre burguesía y proletariado, esas mismas ideas se

151 K. Marx, "The Paris Reforme on the Situation in France", en K. Marx y F. Engels, *Articles from the Neue Rheinische Zeitung* (Moscú: Progress, 1972), p. 142.

152 Ibid.

hicieron ideológicas: sólo podían ocultar esas nuevas contradicciones y así constituyeron "un escape de la situación existente".

En suma, durante esta etapa de su trabajo, y como una continuación de la crítica filosófica iniciada en el período anterior, Marx produjo un concepto de ideología crítico y restringido. Crítico, porque supone una distorsión, una mala representación u ocultamiento de las contradicciones. Restringido, porque no incluye toda clase de errores y distorsiones. La relación entre ideas ideológicas y no ideológicas no puede ser interpretada como la relación general entre falsedad y verdad. Por esta razón las interpretaciones estructuralistas y positivistas de Marx que hacen de la ciencia la antítesis de la ideología están equivocadas. La ideología no es un error pre-científico que desaparece cuando llega la ciencia, la ideología es una clase específica de distorsión que oculta contradicciones y que surge de su misma existencia. En consecuencia, sólo puede desaparecer cuando las contradicciones que le dieron origen se resuelven en la práctica. Tal como Marx lo afirmó, "la remoción de estas nociones de la conciencia de los hombres, se… efectuará por la alteración de las circunstancias, no por deducciones teóricas"[153].

La paradoja de esta etapa del trabajo de Marx es que él ha concluido, teóricamente, que es necesario partir de la práctica para explicar tanto las ideas como la ideología, y, sin embargo, no ha llevado a cabo todavía ningún análisis concreto de las prácticas en las sociedades capitalistas. Esta no es una contradicción, porque era necesario que Marx llegara primero a tal conclusión general para poder comenzar después un análisis detallado de la práctica. No obstante el hecho explica por qué en esta etapa Marx se preocupó fundamentalmente de la ideología en tanto filosofía y no de la ideología característica del capitalismo que deriva de las formas capitalistas de producción. En efecto, la ideología filosófica es característica de una sociedad, como la Alemania del siglo XVIII que, en la opinión de Marx, era materialmente atrasada y que sólo había logrado "pensar" lo que

[153] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* (versión completa, 1976), p. 56.

los franceses y los ingleses habían logrado "hacer". En sus palabras, "la filosofía alemana es una consecuencia de las condiciones pequeño-burguesas alemanas"[154]. Mientras la burguesía francesa hacía su revolución y mientras la burguesía inglesa revolucionaba la industria,

> los impotentes burgueses alemanes no llegaban más allá de "la buena voluntad"… La buena voluntad de Kant corresponde plenamente a la impotencia, depresión y miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses nunca fueron capaces de convertirse en los intereses nacionales comunes de una clase y que, por lo tanto, fueron constantemente explotados por los burgueses de todas las otras naciones[155].

De este modo Marx propone una relación bi-dimensional entre la ideología filosófica y la práctica material. Por un lado existe la relación negativa entre la filosofía y las condiciones pequeño-burguesas y el atraso económico de Alemania. Por otro lado existe la relación positiva entre la filosofía y los logros burgueses y la producción intelectual de Francia e Inglaterra. El resultado de esta combinación es que la pequeña burguesía alemana apreciaba las ideas inglesas y francesas no "como expresión y producto de un movimiento real, sino como escritos puramente teóricos que se han desarrollado… por medio de un proceso de 'pensamiento puro"[156]. En otras palabras, ellos desarrollaron como filosofía de ideas y principios abstractos, ideas que en otros lugares eran el producto de relaciones capitalistas de producción. El análisis de estas formas avanzadas de relaciones capitalistas, especialmente en Gran Bretaña, iba más tarde a proveer a Marx de ejemplos de formas ideológicas capitalistas completamente desarrolladas. Pero, como esto tenía todavía que llevarse a cabo, la conceptualización de la relación entre la ideología y las condiciones materiales capitalistas y las contradicciones sólo podía ser esbozada en general.

154 Ibid., p. 447.
155 Ibid., pp. 193-4.
156 Ibid., p. 455.

Capítulo IV
Ideología y relaciones sociales capitalistas

Formas fenomenales y relaciones reales

La tercera etapa del desarrollo intelectual de Marx empezó con los *Grundrisse* en 1858 y culmina con *El Capital*. Henri Lefebvre, Alfred Schmidt y Rafael Echeverría[157] han mostrado que este período está profundamente influido por la relectura que hace Marx de la *Lógica* de Hegel, una influencia que se manifiesta especialmente en la distinción entre dos niveles de la realidad: el nivel de las apariencias o formas fenomenales, y el nivel de la esencia o relaciones reales. Esta distinción crucial es la clave con la cual Marx analiza en detalle el carácter de las relaciones económicas capitalistas. En su etapa anterior Marx había llegado a la conclusión general que la práctica reproductiva humana había conducido a la dominación de las condiciones materiales sobre los individuos y que la práctica revolucionaria era necesaria para transformar estas circunstancias. En esta nueva etapa Marx estudió las formas específicas que las condiciones materiales adquieren en el capitalismo desarrollado.

En *La Ideología Alemana* Marx había propuesto que las ideas sólo podían entenderse en relación con la práctica material. Pero esta era una proposición general que requería mayor especificación. Al analizar en detalle la estructura de la economía capitalista, Marx llegó a la conclusión que las prácticas materiales capitalistas no son transparentes y que no se revelan como son, en su totalidad. Es aquí donde la distinción hegeliana entre dos niveles de la realidad es importante porque le permite a Marx distinguir dos esferas de la práctica material capitalista –la esfera de la circulación o intercambio, y la esfera de la producción.

---

[157] Véase A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 52; H. Lefebvre, *Dialectical Materialism* (London: Jonathan Cape, 1974), pp. 82-3, y R. Echeverría, *Marx's Concept of Science*, tesis doctoral, Birkbeck College, London, 1978, p. 92.

Se mantiene el principio ya establecido en *La Ideología Alemana* de que las ideas deben ser explicadas a partir de la práctica, pero ahora en un contexto más complejo en el cual el carácter real de la práctica es ocultado por las apariencias. Por lo que la relación entre ideas y práctica debe ahora tomar en cuenta el doble carácter de la práctica. Marx había ya llegado a la conclusión de que si las ideas distorsionaban o "invertían" la realidad esto se debía a que la realidad misma estaba "invertida". Pero esta relación entre ideas invertidas y realidad invertida se concebía como una relación directa. En esta nueva etapa Marx propone la idea de que esta relación es compleja y mediada por el nivel de las apariencias, que es constitutivo de la misma realidad. De este modo, la "inversión" capitalista básica, a saber, el hecho que el trabajo pasado domina el trabajo vivo, "necesariamente produce ciertas concepciones invertidas correspondientes, una conciencia traspuesta que se desarrolla más por las metamorfosis y modificaciones del proceso de circulación presente"[158]. Por lo que la ideología oculta las relaciones esenciales contradictorias, no sólo invirtiendo en la conciencia una realidad ya invertida, sino también modelándose en las apariencias de la realidad que muestran lo contrario de las relaciones esenciales. Esta esfera de formas fenomenales se constituye por la operación del mercado y de la competencia en la sociedad capitalista. La circulación de mercancías aparece como aquello que está inmediatamente presente en la superficie de la sociedad burguesa, desde donde la igualdad aparente de la relaciones de intercambio es visible para todos.

Al nivel de las relaciones de mercado aparece que "el precio de costo de una mercancía constituye su valor presente, y que la plusvalía surge de la venta del producto por sobre su valor"[159]. Desde esta perspectiva la circulación de mercancías es la fuente de la plusvalía, y la ganancia aparece como la diferencia entre el precio de venta de una mercancía y su precio de costo. De manera similar, superficialmente la forma salario aparece como el valor equivalente a todo el día de trabajo, como el precio del

[158] K. Marx, *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), vol. III, p. 45.
[159] Ibid, p. 39.

trabajo que se fija por la ley de la oferta y la demanda. Pero todas estas apariencias fomentadas por el mercado son solamente las formas fenomenales externas de un proceso que opera "detrás" de ellas: el proceso de producción. Es en este nivel donde el valor es creado por el trabajo. Sin embargo, el problema es que la producción no sólo se manifiesta a través de las formas fenomenales, sino que también, su verdadero funcionamiento es ocultado por ellas. Así la idea de ganancia generada por el mercado oculta la apropiación de cierto tiempo de trabajo del obrero sin pago por parte del capitalista, proceso que realmente ocurre al nivel de la producción. El concepto de salario justo al nivel del mercado oculta la división del día de trabajo entre trabajo necesario y trabajo excedente y el hecho de que este último queda impago. Como Marx lo dice:

> *todo aparece invertido en la competencia*. El patrón final de las relaciones económicas como se ve en la superficie, en su existencia real y por consiguiente en las concepciones por medio de las cuales los portadores y agentes de estas relaciones buscan comprenderlas, es muy diferente, y en verdad lo inverso, de su patrón esencial interno pero oculto y de la concepción que le corresponde[160].

Cuatro ideas principales pueden sacarse de esta proposición. Primero, la ideología aparece como las concepciones de los participantes activos en las relaciones económicas, es decir, Marx ya no se preocupa sólo de formas teóricas y filosóficas de ideología, sino que vuelve su atención a formas de ideología que surgen en la conciencia espontánea de los seres humanos como consecuencia de sus prácticas cotidianas. Más aún, Marx se da cuenta que muchas formas teóricas de ideología derivan de distorsiones básicas espontáneamente reproducidas en la conciencia de los agentes económicos. Así por ejemplo afirma que "los economistas vulgares prácticamente no hacen más que traducir los conceptos singulares de los capitalistas, que son esclavos de la competencia, a un lenguaje aparentemente más

[160] Ibid., p. 209.

general y teórico, e intentan acreditar la justicia de esas concepciones"[161].

Segundo, las concepciones ideológicas son lo contrario del patrón esencial subyacente, invierten y ocultan las relaciones reales. En la medida que las relaciones reales son ellas mismas contradictorias, o, como Marx lo pone, "torcidas e invertidas"[162], entonces las concepciones ideológicas ocultan su carácter contradictorio. Así la función de la ideología se concibe todavía como la reproducción de relaciones sociales contradictorias. Lo que sucede al nivel de la producción es para Marx una inversión real porque el capital, que es trabajo muerto o pasado, domina al trabajo vivo, el sujeto está subordinado al objeto. Como lo expuso Marx, la misma relación del trabajo con las condiciones de trabajo es "puesta de cabeza de tal manera que no es el trabajador el que hace uso de las condiciones de trabajo, sino las condiciones de trabajo las que hacen uso del trabajador"[163], o, como lo explica en otro lugar, "tal como en la religión el hombre es gobernado por los productos de su propio cerebro, así también en la producción capitalista es gobernado por los productos de su propia mano"[164].

Tercero, aunque la ideología es lo contrario de, y oculta, las relaciones esenciales, no es una pura ilusión sin ninguna base social. Si los agentes de las relaciones económicas adhieren a estas concepciones ideológicas, es porque estas relaciones económicas aparecen en la superficie y pueden ser vistas en su existencia real como diferentes de las relaciones internas. Criticando a aquellos que piensan en puras ilusiones, Marx comenta, "Hodgskin mira esto como una pura ilusión subjetiva que oculta el engaño y los intereses de las clases explotadoras. No ve que la manera de ver las cosas surge de la misma relación real"[165].

Cuarto, la cita de Marx abre la posibilidad de una concepción que corresponda con las relaciones reales. Acepta así que puede existir una concepción no ideológica. Es cierto que el mundo invertido de las formas fenomenales induce formas ideológicas

161 Ibid., p. 231.
162 K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 831.
163 K. Marx, *Theories of Surplus-Value* (London: Lawrence & Wishart, 1972), vol. III, p. 276.
164 K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 586.
165 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 296.

de conciencia. Pero esto no puede tomarse como una necesidad absoluta por la cual la realidad exterior siempre engaña la conciencia pasiva de los sujetos. Este es el error de algunas interpretaciones estructuralistas que sobreestiman la "opacidad" de la realidad social. Las apariencias se reproducen en la conciencia, no como un resultado inevitable, sino como resultado de un "modo de actividad material limitado". Tanto el "capitalista práctico" como los trabajadores en sus prácticas cotidianas son "cegados por la competencia" y se hacen "incapaces de penetrar sus fenómenos"[166]. Sin embargo, al concebir la posibilidad de una práctica revolucionaria, Marx afirma que esas apariencias pueden ser superadas. El análisis de las apariencias económicas de Marx no pretende sostener el dominio de las circunstancias sobre los individuos, sino por el contrario, busca mostrar la posibilidad de transformar esas circunstancias. Y en esto la agencia de la clase obrera es crucial. Opresión y explotación pueden ser resultado del capitalismo, "pero con esto también crece la revuelta de la clase obrera, una clase siempre creciente en número, disciplinada, unida y organizada por el mismo mecanismo del proceso de producción capitalista"[167].

Es importante destacar que es en esta práctica revolucionaria que Marx ve la posibilidad de superar la ideología, y no meramente en el desarrollo de la teoría o la ciencia. Ciertamente, Marx concibe a la ciencia como el conjunto de conocimientos que corresponde a las relaciones interiores, en oposición a aquellos saberes que permanecen atrapados en las apariencias externas. Por eso dice, "toda ciencia sería superflua si la apariencia externa y la esencia de las cosas coincidiera directamente"[168]. Pero esto no significa que la ciencia pueda superar a la ideología, porque no puede por sí misma transformar su fuente básica, a saber, las relaciones sociales invertidas. Marx está consciente de este hecho cuando apunta que

> el reciente descubrimiento científico que los productos del trabajo, en la medida que son valores, no son sino

166 K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 168.
167 Ibid., vol. I, p. 715.
168 Ibid., vol. III, p. 817.

> expresiones materiales del trabajo humano gastado en su producción, marca en verdad una época en la historia del desarrollo de la raza humana, pero bajo ningún repecto disipa la neblina mediante la cual el carácter social del trabajo nos parece ser un carácter objetivo de los mismos productos… Este hecho le parece a los productores, no obstante el decubrimiento al que nos hemos referido, tan real y final, como el hecho que después del descubrimiento por la ciencia de los gases componentes del aire, la atmósfera misma permanece inalterada[169].

Una vez más Marx ratifica la idea de que la ideología sólo puede ser superada cambiando prácticamente las relaciones contradictorias que la originan. La ciencia contribuye al "colapso teórico" de la ideología, pero no puede, por sí misma, producir su colapso en la práctica[170].

Mercado e ideología política capitalista

El mundo de apariencias producido por el intercambio de mercancías no sólo crea formas económicas de ideología. La operación del mercado plantea al mismo tiempo una serie de principios que están implícitos en todo intercambio capitalista. Marx afirma que en todo proceso de intercambio, cada participante "tiene la misma relación social hacia el otro que el otro tiene hacia él. Como sujetos del intercambio, su relación es por lo tanto de igualdad[171], y los valores que intercambian son equivalentes. Además, como ninguno de los participantes se apropia de la mercancía del otro por la fuerza, "se reconocen recíprocamente como propietarios"[172]. Quieren intercambiar sus mercancías voluntariamente y por lo tanto son libres para hacerlo. Más aún, en cada intercambio los participantes persiguen sus intereses privados y, al hacerlo, su interés mutuo es servido. En otras palabras, el mercado funciona por la realización de la igualdad, la libertad, la propiedad y el auto-interés. Estos son los principios

---

169 Ibid., vol. I, p. 79.

170 K. Marx, Carta a Kugelmann, 11 Julio 1868, en *Selected Correspondence*, (Moscow: Progress, 1975), p. 197.

171 K. Marx, *Grundrisse*, p. 245.

172 Ibid., p. 243.

regulatorios que permiten que ocurra el intercambio. Por esto Marx concluye que la esfera de la circulación de mercancías

> es de hecho un verdadero Paraíso de los derechos innatos del hombre. Allí reinan exclusivamente la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. Libertad porque tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos de la fuerza de trabajo, están constreñidos sólo por su libre voluntad. Se ponen de acuerdo como agentes libres y el contrato al que llegan no es sino la forma en que dan expresión legal a su voluntad común. Igualdad porque cada uno entra en relación con el otro, como un simple poseedor de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. Propiedad, porque cada uno dispone sólo de lo que le es propio. Y Bentham, porque cada uno sólo mira su interés[173].

Estas son las bases de la ideología política burguesa y de las principales formas ideológicas del modo de producción capitalista. Marx quiere afirmar que ellas también surgen de las formas fenomenales de los mercados capitalistas y que son, por lo tanto, el producto de relaciones de mercado y no una encarnación de puras ideas. En sus palabras,

> la igualdad y la libertad no son así sólo respetadas en el intercambio basado en valores de cambio, sino también, el intercambio de valores de cambio es la base real productiva de toda igualdad y libertad. En tanto ideas, son meramente expresiones idealizadas de esta base; en tanto se desarrollan en relaciones jurídicas, políticas y sociales, son meramente esta base para un poder más alto[174].

Como en toda ideología, la ideología política típica del capitalismo oculta lo que ocurre debajo del proceso superficial, donde "esta aparente igualdad y libertad individuales desaparece" y "prueba ser desigualdad y falta de libertad"[175]. Al nivel del intercambio de mercancías, por ejemplo, de fuerza de trabajo –para tomar el propio

173 K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 172.
174 K. Marx, *Grundrisse*, p. 245.
175 Ibid., pp. 247 y 249.

ejemplo de Marx–, existe una equivalencia de valores de cambio; pero al nivel de la producción esa igualdad desaparece, porque el capitalista se apropia de la plusvalía producida por el trabajador sin pagar por ella. En la superficie el trabajador es libre de entrar en cualquier acuerdo con el empleador que se adapte a sus intereses. Pero la realidad detrás de esta apariencia es que los trabajadores están obligados a vender su fuerza de trabajo si quieren sobrevivir, precisamente porque han sido privados de sus medios de producción. La independencia del trabajador, Marx anota, "es en el fondo meramente una ilusión"[176].

Es importante entender que si la esfera de la circulación es la fuente de formas ideológicas de conciencia, esto es así sólo como resultado de la existencia de relaciones sociales específicas invertidas en la esfera de la producción. Sería una equivocación creer que las apariencias sólo ocultan las relaciones reales; ellas son también una manifestación necesaria, aunque distorsionada, de las relaciones reales. Las apariencias no son arbitrarias; dependen de la forma de la inversión que existe al nivel de la producción. Como lo afirma Echeverría, la apariencia de libertad e igualdad que se propaga en el modo de producción capitalista es el resultado de la misma opresión y desigualdad que caracteriza a sus relaciones de producción[177]. Si los trabajadores no estuvieran desposeídos de los medios de producción y si no estuvieran obligados a vender su fuerza de trabajo, el mercado no sería la instancia reguladora final de la actividad económica, y si esto fuera así, no podría generar las apariencias de libertad e igualdad. Esto puede ser demostrado históricamente. En otros modos de producción, las restricciones sobre el mercado libre dan cuenta de las connotaciones totalmente diferentes que se le atribuyen a la libertad y la igualdad. Para Marx, la libertad y la igualdad en el mundo capitalista

> son exactamente lo opuesto a la libertad y la igualdad en el mundo de la antiguedad, donde el intercambio avanzado de valores no era su base, sino donde, más bien, el desarrollo de esa base los destruía. Igualdad y libertad

[176] Ibid., p. 163.
[177] R. Echeverría, *Marx's Concept of Science*, p. 13.

> presuponen relaciones de producción no realizadas todavía en el mundo antiguo y en la Edad Media. Trabajo directo forzado es el fundamento del mundo antiguo; la comunidad descansa sobre este como su fundamento. El trabajo mismo como un "privilegio", en tanto todavía particularizado, no produciendo aún valores de cambio, es la base del mundo de la Edad Media[178].

De este modo, al aclarar la base de la ideología capitalista, Marx arrojó también luz sobre las formas ideológicas del pasado. Mostró que en los modos de producción anteriores operaba un orden diferente de apariencias. Hasta el surgimiento del capitalismo todos los modos de producción estaban basados en relaciones de dependencia personal, mientras que en el capitalismo estas relaciones se disuelven en una forma general. Las relaciones de dependencia personal inducen la apariencia de que las relaciones entre individuos son más personales. En los hechos, sin embargo, los individuos "entran en relaciones recíprocas con otros sólo en tanto individuos confinados dentro de una cierta definición como vasallo y señor feudal, como siervo y señor de la tierra, etc., o como miembros de una casta, etc., o como miembros de un estamento, etc[179]. Con la introducción y generalización de los valores de cambio bajo el modo de producción capitalista, estos lazos de dependencia personal se destruyen y surgen nuevas apariencias por las cuales los individuos parecen independientes y libres. Pero, como ya hemos visto, esta es una ilusión basada en la operación del mercado; la realidad es que la dependencia personal fue reemplazada por una dependencia objetiva.

La diferencia entre estos dos órdenes de apariencias da cuenta de la diferencia entre las respectivas perspectivas ideológicas. En las relaciones de dependencia personal las relaciones sociales entre individuos no se disfrazan como relaciones sociales entre cosas; aparecen como relaciones personales mutuas. Los seres humanos aparecen atados a superiores "naturales" dentro de una jerarquía de estamentos. Estas relaciones pueden parecer más personales, pero la dependencia no está de ningún modo oculta.

---

178 K. Marx, *Grundrisse*, p. 245.
179 Ibid., p. 163.

En los modos de producción antiguos la subordinación jurídica de algunas personas a otras puede ser vista por lo que es. La ideología, por lo tanto, tiene que justificar esas relaciones de dominación que son abiertas y visibles. Por eso tiene que recurrir a una esfera transcendente que esté más allá de la contingencia de la vida material. La ideología entonces asume una forma religiosa; la justificación de la dependencia personal se encuentra en un orden sagrado que es revelado por Dios y que, en consecuencia, no puede ser alterado por el ser humano. La dependencia personal del (y la lealtad al) señor de la tierra se expresa espontáneamente en la sumisión a Dios, modelo de toda subordinación. La burguesía, opuesta a tales sistemas de dependencia jurídica y personal justificados por la religión, luchó por el mercado libre y su discurso político destacó las libertades políticas, la autoridad del derecho, el estado liberal y los derechos humanos. Engels lo expresó diciendo que

> La Edad Media… no conoció otra forma de ideología que precisamente la religión y la teología. Pero cuando la burguesía del siglo XVIII se fortaleció lo suficiente como para tener del mismo modo su propia ideología, conveniente para su punto de vista de clase, hizo su gran y concluyente revolución, la Revolución Francesa, apelando exclusivamente a cuestiones políticas y jurídicas[180].

Este discurso burgués no es completamente ideológico al comienzo porque su objetivo es superar, en la práctica, las contradicciones que atravesaban el modo de producción feudal. Para establecer una economía de libre cambio, se necesitaba reemplazar el sistema de dependencia personal por una sociedad en la cual la libertad personal fuera dominante. Sólo bajo las reglas del mercado libre pueden las fuerzas productivas continuar expandiéndose. En este sentido, el capitalismo es una etapa más avanzada del desarrollo social. Pero aun en las formas más tempranas de la producción burguesa se puede ver que “ya las formas simples de valor de cambio y de dinero contienen de manera

[180] F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, en *Selected Works* in One Volume (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 603.

latente la oposición entre capital y trabajo"[181]. Estas formas de intercambio se desarrollan hacia formas más complejas cuando la contradicción potencial entre capital y trabajo se hace real, y este es el momento en el que el discurso político de la burguesía, sustentado en esas formas, se hace ideológico al ocultar objetivamente esas contradicciones.

De esta manera, el discurso político burgués comienza expresando la solución a las contradicciones medievales, pero termina ocultando las nuevas contradicciones capitalistas. Sin embargo, la manera como la ideología política oculta contradicciones es diferente de la manera como lo hace la ideología religiosa. Mientras la religión justificaba un sistema de dominación basado en la subordinación personal, esto es, un sistema que no se disfrazaba como un sistema de relaciones naturales entre cosas, la ideología política burguesa disuelve el sistema de dominación en la libertad e igualdad implícita en el intercambio de mercancías. La ideología religiosa justificaba la jerarquía social, reconocía la necesidad de diferencias sociales. La ideología política burguesa, por el contrario, niega la existencia misma de la dominación.

Esta perspectiva histórica también se aplica a los discursos económicos. Marx consideraba que la economía política clásica burguesa era una ciencia y apreciaba los logros científicos de Smith y Ricardo, aun cuando los sometió a una crítica exigente y permanente. La economía política clásica era para él ciencia en la medida que superaba las apariencias. En palabras del propio Marx, "examinar cómo se dan las cosas con la contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema. Esta es la gran significación histórica de Ricardo para la ciencia[182]. De esto no se sigue que el método de Ricardo era necesariamente adecuado: "la justificación histórica de este método de procedimiento, su necesidad científica en la historia de la economía, son evidentes a primera vista, pero también lo es su inadecuación científica"[183]. Sin embargo, esta inadecuación no era necesariamente ideológica en su propio tiempo en la medida que

[181] K. Marx, *Grundrisse*, p. 248.
[182] K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 45.
[183] Ibid., vol. I, p. 586.

estaba condicionada por el mismo carácter subdesarrollado de las contradicciones capitalistas. Se "hizo" ideológica más tarde, cuando las contradicciones capitalistas se desarrollaron como predominantes en la formación social. Marx nunca condenó el pensamiento burgués en su totalidad como ideológico.

Más aún, en esta etapa Marx parece confirmar la distinción entre ideología y superestructura de ideas. Al criticar a Storch por no concebir la producción material como histórica, Marx dice que Storch "se priva a sí mismo de la única base sobre la cual se puede entender en parte los elementos componentes ideológicos de la clase dominante, y en parte la producción intelectual libre de esta formación social particular[184]. Aquí se ve que Marx hace una clara distinción entre las ideas ideológicas y las no ideológicas al nivel de la producción intelectual de una sociedad.

Distintas formas de ocultamiento

En su forma más general los efectos de la ideología pueden describirse en términos del ocultamiento de contradicciones. Pero hay varios modos específicos en que el ocultamiento ideológico puede ocurrir. En sus escritos Marx constantemente se refirió a una variedad de formas en las cuales actúa el mecanismo de la ideología. Sin pretender agotar el tema, se pueden mencionar al menos cuatro formas distintas: la negación de las contradicciones, la mala comprensión de las contradicciones, el desplazamiento de las contradicciones y la dilución de las contradicciones. En su forma más simple la ideología niega la existencia de contradicciones. Varias formas de ideología política basadas en los conceptos de libertad, igualdad y derechos humanos pertenecen a esta categoría. Este era el principal error ideológico de los apologistas y economistas vulgares que Marx criticó sistemáticamente. Esta apologética, Marx observaba, "consiste en la falsificación de las relaciones económicas más simples, y particularmente, en aferrarse al concepto de unidad al enfrentar la contradicción[185]. También aseveraba que la economía vulgar

[184] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 453.
[185] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. II, p. 500.

"hace esfuerzos arduos para expulsar de la existencia las ideas que contienen las contradicciones"[186].

La mala comprensión de las contradicciones es una forma más sutil y poderosa. Presupone el reconocimiento de la contradicción pero, al mal entender su naturaleza, niega la posibilidad de resolverla. El mejor ejemplo puede encontrarse en Sismondi, quien, para Marx, "es profundamente consciente de las contradicciones de la produción capitalista… El critica con fuerza las contradicciones de la producción burguesa pero no las entiende y, en consecuencia, no comprende el proceso por medio del cual ellas pueden ser resueltas"[187]. Algo similar le reprocha Marx a los críticos izquierdistas de David Ricardo: "Tan poco como [Ricardo] entiende la identidad de capital y trabajo en su propio sistema, ellos entienden la contradicción que describen"[188].

Una forma especial de mala comprensión es aquella que desplaza la contradicción real por medio de un conflicto diferente, lo que de nuevo impide su resolución. Marx criticaba a Ravenstone porque percibía que el problema del capitalismo yacía en la existencia y desarrollo de la maquinaria, de los productos de lujo, de la ciencia natural, del arte, etc., que dependen del capital y que, por lo tanto, son producidos en oposición a los trabajadores. De él y otros parecidos Marx dice que "comparten la estrechez mental de los economistas aunque desde una posición diametralmente opuesta, porque confunden la forma contradictoria de este desarrollo con su contenido. Los últimos desean perpetuar la contradicción en razón de sus resultados. Los primeros están determinados a sacrificar los frutos que se han desarrollado dentro de la forma antagónica, para deshacerse de la contradicción"[189]. Esta era también la debilidad del movimiento Ludita, que se convirtió en un ejemplo claro de una ideología temprana de la clase obrera. Según Marx, "tomó tiempo y experiencia distinguir entre la maquinaria y su empleo por el capital, y dirigir sus ataques no contra los instrumentos materiales de producción, sino que contra el modo en que son usados"[190].

---

186 Ibid., vol. III, p. 501.
187 Ibid., pp. 55-56.
188 Ibid., p. 260.
189 Ibid., p. 261.
190 K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 404.

Finalmente, la dilución de las contradicciones también presupone una cierta forma de conciencia acerca del antagonismo social, pero su dilución permite una resolución que intenta, a través del mejoramiento o la conciliación, debilitar la contradicción social fundamental. Este fue el caso de los socialistas utópicos, que comprendieron las contradicciones sociales de su tiempo pero se esforzaron por "atenuar la lucha de clases y reconciliar los antagonismos de clase"[191]. Marx también veía esta forma como el epítome de la social democracia y de la ideología pequeño-burguesa. Su carácter peculiar en Francia se mostraba en el hecho que "las instituciones democrático-republicanas eran solicitadas como un medio, no para terminar con los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para debilitar su antagonismo y transformarlo en armonía"[192]. El así llamado "socialismo verdadero" o alemán es otro ejemplo. Estos teóricos usaban una fraseología que aminoraba la dureza de la oposición entre propiedad privada y comunismo. Marx advertía al movimiento comunista en Alemania en contra de ellos y los urgía a "resistir todas las frases que oscurecen y diluyen más aún la conciencia de que el comunismo es totalmente opuesto al orden mundial existente"[193].

Tipos de inversión

Durante las dos primeras etapas de su desarrollo intelectual Marx examinó dos inversiones: la inversión mental (ideología) y su correspondiente inversión real (alienación). En esta tercera etapa Marx agrega una tercera forma de inversión: la propia realidad invertida del modo de producción capitalista se niega a sí misma presentándose bajo el difraz de su opuesto: lo que ocurre al nivel de la producción (explotación) es negado al nivel de la circulación (mercado libre), las apariencias ocultan las relaciones reales. Volviendo a la *Lógica* de Hegel, Marx puede ahora proponer que la simple inversión del mundo se despliega en dos

191 K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, en *Selected Works*, p. 61.
192 K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en *Selected Works*, p. 119.
193 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* versión completa en *Collected Works*, vol. 5 (London: Lawrence & Wishart, 1976), p. 469.

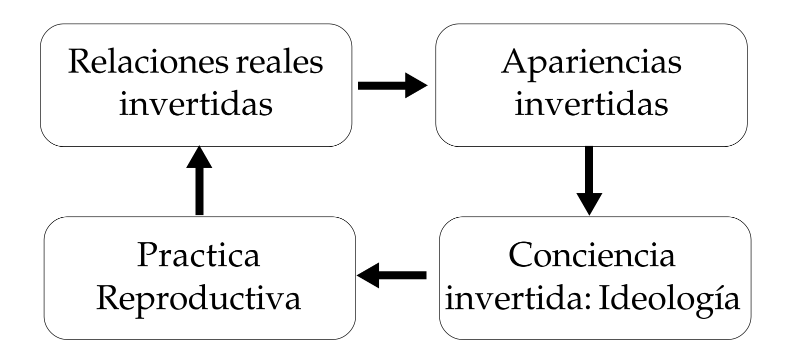
inversiones estrechamente ligadas. Las apariencias niegan la esencia del proceso productivo, pero esto es así porque las relaciones esenciales en el mundo productivo están a su vez "torcidas" e "invertidas". Esta es la alienación que, a diferencia de Hegel, no es puramente objetivación, sino un tipo de objetivación que ocurre en oposición al trabajador y resulta en su desposesión: "no es el trabajador el que usa las condiciones de trabajo, sino que son las condiciones de trabajo las que utilizan al trabajador"[194]; o también, "esta relación es una inversión personificación de la cosa y materialización de la persona"[195], es una "inversión de sujeto y objeto que ocurre… en el proceso de producción"[196]. El ser humano que es el productor es convertido en un producto y sus productos toman la forma del productor. "Así como en la religión el ser humano es gobernado por los productos de su propio cerebro, así también en la producción capitalista, es gobernado por los productos de su propia mano"[197].

Como ya vimos, esta inversión básica al nivel de la producción es ocultada al nivel de la circulación por "el patrón final de las relaciones económicas, como se ve en la superficie", que muestra lo opuesto, y es esto lo que determina el surgimiento de la ideología porque "la forma distorsionada en que se expresa la inversión real es naturalmente reproducida en las visiones de los agentes de este modo de producción"[198]. De este modo Marx propone en definitiva tres clases de inversiones: *alienación* o inversión básica entre sujeto y objeto por medio de la cual el trabajo vivo es subordinado por el trabajo muerto; el *mercado* y el proceso de circulación que invierten la inversión anterior y la presentan como un proceso natural de objetivación que realiza la libertad y la igualdad; y finalmente la *ideología* que reproduce el nivel de las apariencias mercantiles en la mente, invirtiendo las relaciones reales torcidas. No se debe concebir estas tres inversiones como fenómenos enteramente diferentes que corresponden a tres niveles separados de la realidad. Son, por supuesto analíticamente

---

194 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 276.
195 Ibid., vol. I, p. 390.
196 K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 45.
197 Ibid., vol. I, p. 586.
198 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 453.

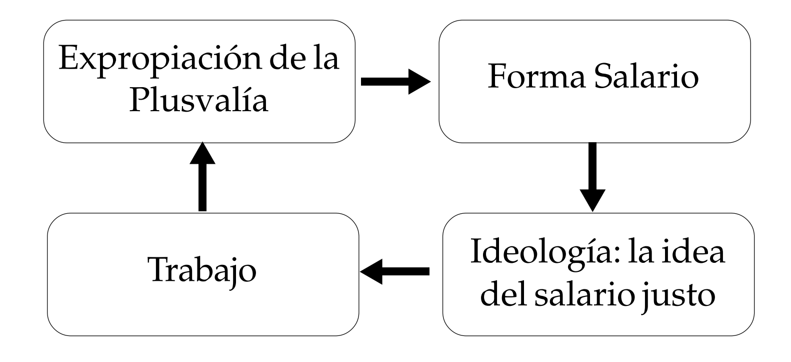
distintos, pero pertenecen al mismo proceso por medio del cual la práctica humana se objetiva, y en esa medida, son mutuamente inclusivos. Este proceso puede representarse en el siguiente diagrama:



El trabajador vende su fuerza de trabajo en el mercado a cambio de su valor, es decir, intercambia un tiempo de trabajo diario por un salario. En la superficie parece obvio que el salario paga todo el trabajo efectuado dentro del día de trabajo. Debajo de esta apariencia superficial sucede algo muy distinto. El valor de la fuerza de trabajo vendida prueba ser sólo una fracción del valor producido por la fuerza de trabajo. Esto significa que el trabajador es pagado sólo por una fracción del día de trabajo: el tiempo de trabajo necesario para reproducirse a sí mismo, y el resto constituye trabajo no pagado y apropiado por el capitalista. Esto es ocultado por la forma salario que fue acordada para todo el día de trabajo. La apariencia muestra ser lo directamente opuesto de la relación real y es naturalmente reproducida en la mente de capitalistas y obreros como la idea del intercambio equitativo.

De este modo la relación interior invertida el trabajo muerto explota al trabajo vivo aparece revertida tanto en la forma salario como en la conciencia ideológica. Esta última, a su vez, es una condición necesaria para que el trabajador vaya de nuevo al

mercado a vender su fuerza de trabajo. El diagrama puede así especificarse:



Es importante subrayar que el proceso que resulta en estas tres clases de inversiones y que, por lo tanto, media entre la ideología y las relaciones interiores a través de las formas fenomenales, es específico y propio del modo de producción capitalista. En el modo de producción feudal, "por la misma razón que la dependencia personal forma la base de la sociedad, no existe la necesidad de que el trabajo y sus productos asuman una forma fantástica, diferente de su realidad"[199]. Ya hemos visto que la dependencia personal producía la apariencia de "relaciones puramente personales", mientras de hecho se basaba en relaciones sociales objetivas. Pero no surgían apariencias superficiales que ocultaran la naturaleza misma del proceso de producción. Como Marx percibió bien, "en la corvée, el trabajo del trabajador para sí mismo, y su trabajo obligatorio para su señor, difieren en espacio y tiempo de la manera más clara posible"[200]. Es sólo en el modo de producción capitalista que esta distinción entre trabajo pagado y no pagado es obliterada por la forma salario, constituyendo así una fuente específica de conciencia ideológica.

199 K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 81.
200 Ibid, p. 505.

De la inversión a la contradicción

Vimos en el capítulo dos que para Marx la noción de inversión estaba relacionada con el concepto de contradicción de una manera diferente a la de Hegel. La conexión entre inversión y contradicción en la situación histórica concreta del capitalismo Marx la resume así:

> La barrera para el capital es que todo este desarrollo procede en una forma contradictoria, y que el desarrollo de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., conocimiento, etc., aparece de tal manera que el trabajador individual se aliena; se relaciona con las condiciones extraídas de él por su trabajo no como propias sino como riqueza ajena y como su propia pobreza. Pero esta forma antitética es ella misma pasajera, y produce las condiciones reales de su propia superación[201].

Para Hegel "la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad" y argumentaba que "nuestra consideración de la naturaleza de la contradicción ha mostrado que no es, por decirlo así, una falta, una imperfección o un defecto en algo si una contradicción puede encontrarse en ello"[202]. No es totalmente claro hasta qué punto Marx suscribió esta concepción de Hegel, pero al menos es claro que en muchos de sus textos, la contradicción surge de la imperfección; es el resultado de la incapacidad para controlar el "poder objetivo" que los mismos seres humanos han producido por medio de su práctica. Las contradicciones pueden ser inevitables y necesarias mientras los seres humanos están todavía luchando para controlar la naturaleza y mientras la fuerzas productivas están todavía desarrollándose dentro de un marco restrictivo de relaciones sociales. Pero su necesidad es histórica, no absoluta.

Esto es consecuencia del carácter de la inversión que subyace detrás de este proceso. Para Marx la inversión capitalista real no estaba dada en el proceso de objetivación de la práctica como

---

201 K. Marx, *Grundrisse*, p. 541.
202 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic* (London: Allen & Unwin, 1976), pp. 439 y 442.

tal, sino en el hecho que la objetivación significaba la desposesión del trabajador y la apropiación de trabajo ajeno por parte del capitalista. Por eso puede decir que

> el proceso de inversión es una mera necesidad histórica, una necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas sólo desde un punto de partida histórico específico, o base, pero de ningún modo una necesidad absoluta de la producción, más bien una que se va desvaneciendo, y el resultado y el propósito inherente de este proceso es suspender esta misma base, junto con la forma de este proceso[203].

Si bien hay textos que parecen avalar una concepción universal de la dialéctica y de las contradicciones como base de cualquier movimiento o cambio social, en numerosos lugares Marx concibió a las contradicciones como fenómenos históricos específicos que surgen, se desarrollan y desvanecen y que, después del capitalismo, van eventualmente a desaparecer del todo. Este es el sentido de la sociedad sin clases por la que abogaba.

La consecuencia de entender las contradicciones en términos históricos no es sólo que ellas pueden ser concretamente trascendidas, sino también, que ellas tienen dentro de sí mismas el mecanismo inmanente de su destrucción, o, como Marx lo afirmara, las mismas formas antitéticas producen las condiciones de su propia superación. Mientras para Hegel las contradicciones eran resueltas en abstracto de manera tal que la negación del polo invertido era simultáneamente su confirmación, para Marx las contradicciones sólo pueden ser resueltas en situaciones históricas concretas de manera tal que la negación del polo invertido implica su destrucción. Mientras para Hegel la superación ocurría por el reconocimiento de la contradicción, para Marx la superación sólo puede ocurrir por medio de la alteración práctica y la destrucción material de la contradicción. Esto significa que la preocupación central de Marx era histórica, eran las contradicciones reales, opuestas a la formulación de meras contradicciones lógicas. El idealismo de Hegel, por el contrario,

203 K. Marx, *Grundrisse*, pp. 831-2.

no podía concebir una distinción entre ellas, de tal manera que la contradicción implícita en la auto-alienación de la conciencia se transformaba en la contradicción real.

Contradicciones reales y lógicas

Marx, al contrario de Hegel, distinguía claramente entre contradicciones lógicas y contradicciones reales. En los *Grundrisse* por ejemplo, afirma que

> No es en modo alguno contradictorio, o, más bien, las afirmaciones mutuamente contradictorias en todo sentido que el trabajo es *pobreza absoluta en tanto objeto*, por un lado, y es, por el otro, la *posibilidad general* de riqueza en tanto sujeto y actividad, son recíprocamente determinadas y se siguen de la esencia del trabajo, tal como es *presupuestado* por el capital como su contradicción y como su ser contradictorio, y tal como él, a su vez, presupone al capital[204].

El texto claramente alude a los dos tipos de contradicciones al afirmar que no hay contradicción lógica en la proposición que descubre la contradicción real. En otro lugar Marx afirma que "la economía política clásica ocasionalmente se contradice en este análisis", y más adelante agrega que "el desarrollo de la economía política y de la oposición a la cual da lugar mantiene una correspondencia con el desarrollo real de las contradicciones sociales y de los conflictos de clase inherentes a la producción capitalista"[205]. Cuando Marx dice que "no es en modo alguno contradictorio" al principio de la primera cita, o que la economía política clásica "se contradice" en la segunda cita, se está claramente refiriendo a contradicciones lógicas que él rechaza como razonamientos erróneos. En el primer caso argumenta que no hay contradicción lógica en aceptar contradicciones en la realidad; en el segundo caso condena las contradicciones lógicas de la economía política clásica mientras acepta que su desarrollo guarda correspondencia con la evolución de las contradicciones reales.

---

204 Ibid., p. 296.
205 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, pp. 500-1.

Marx no ve conflicto en mantener el principio lógico de la no contradicción y proponer simultáneamente la existencia de contradicciones reales[206]. La ideología tiene que ver con el ocultamiento de las contradicciones reales y no necesariamente con la existencia de contradicciones lógicas, aunque, por supuesto, una contradicción lógica puede ser usada para ocultar una contradicción real, en cuyo caso se convierte en ideológica además de ser lógicamente falsa. Pero la fuente de la crítica debe mantenerse separada. Cuando Marx dice que la economía política clásica ocasionalmente se contradice, no está necesariamente criticando una distorsión ideológica. De hecho, cuando explica la causa de estas contradicciones lógicas agrega que "esta es, sin embargo, una consecuencia necesaria de su método analítico, con el cual debe empezar la comprensión y la crítica"[207]. Más abajo, sin embargo, muestra por contraste la fuente real de las distorsiones ideológicas cuando dice que "la posición es del todo diferente en lo que respecta a la economía política vulgar" en la medida que "deliberadamente se hace crecientemente apologética y hace arduos intentos para argumentar la inexistencia de las ideas que contienen las contradicciones"[208].

Que estas contradicciones existen en la realidad y no meramente en la conciencia es fuertemente destacado cuando Marx discute el acercamiento ideológico de la economía vulgar a las crisis. Con el objeto de negar las crisis, los apologetas

> afirman la unidad donde hay conflicto y contradicción. Ellos son por lo tanto importantes en la medida que se puede decir que ellos prueban que no habrían crisis si las contradicciones que han borrado en su imaginación, de hecho no existieran. Pero en la realidad las crisis existen porque estas contradicciones existen. Cada razón que ellos dan contra la crisis es una contradicción exorcizada, y, por lo tanto, una contradicción real que puede causar crisis. El deseo de auto-convencerse de

[206] Este es un punto argumentado con mucha fuerza por Rafael Echeverría. Véase su tesis doctoral *Marx's Concept of Science*.

[207] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. III, p. 500.

[208] Ibid., p. 501.

> la no existencia de las contradicciones, es al mismo tiempo la expresión de un deseo piadoso de que las contradicciones, que están realmente presentes, no debieran existir[209].

Surge la pregunta, sin embargo acerca de si es posible concebir la existencia de contradicciones en la realidad. La tradición lógica aristotélica negaba la posibilidad de contradicciones reales basándose en el principio de identidad: todo ser es idéntico consigo mismo y, por lo tanto, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista. De donde, por definición, una contradicción es un error lógico. Kant mantenía el mismo principio e introdujo una distinción entre "oposición real" y "contradicción". La primera podía ser encontrada en la realidad porque no implicaba contradictoriedad: ambos extremos eran reales y positivos y su ser no dependía de la existencia del otro. El antagonismo entre dos "opuestos reales" era muy común, "un hecho que es constantemente traído delante de nuestros ojos por diferentes operaciones y acciones antagónicas en la naturaleza" y que implica una negación real en la que "una realidad unida con otra en el mismo sujeto aniquila los efectos de la otra". Pero esta clase de oposición era diferente de una contradicción, que era una oposición lógica entre extremos que no pueden ser concebidos como existiendo por sí mismos. Por esta razón "las realidades (en tanto afirmaciones simples) nunca se contradicen lógicamente"[210].

Siguiendo esta línea de razonamiento, Eugenio Dühring hizo un fuerte ataque al "absurdo de las contradicciones en la realidad" teniendo en mente la dialéctica de Marx y de Hegel. Su argumento reafirmaba la visión de la lógica tradicional como sigue:

> El primer y más importante principio de las propiedades lógicas básicas del ser se refiere a la exclusión de la

---

[209] Ibid., vol. II, p. 519.
[210] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, (London: Everyman's Library, 1974), p. 197.

> contradicción. La contradicción es una categoría que solo puede pertenecer a una combinación de pensamientos, pero no a la realidad. No hay contradicciones en las cosas, o, para ponerlo de otra manera, la contradicción aceptada como realidad es ella misma la cúspide del absurdo[211].

Este y otros ataques impulsaron la respuesta de Engels en su *Anti-Dühring* que muy luego se transformó en el punto de vista estándar del marxismo ortodoxo. Plejanov, por ejemplo, utilizó argumentos similares en su polémica contra Zhitlovsky[212]. Los escritos tardíos de Engels introducen la idea de una dialéctica autónoma de la naturaleza que tiene ciertas leyes universales[213]. En esencia Engels arguye que el argumento de Dühring es solo válido si consideramos las cosas en descanso; "pero la posición es del todo diferente tan pronto como consideramos las cosas en su movimiento, su cambio, su vida, su influencia recíproca. Entonces inmediatamente nos encontramos con las contradicciones. El movimiento mismo es una contradicción"[214]. Después de esto enumera una serie de ejemplos tomados en su mayoría de cambios mecánicos, de la vida orgánica y las matemáticas. En todas estas esferas de la vida real encuentra que las contradicciones están objetivamente presentes. Se puede ver así que la argumentación de Engels sigue de cerca la refutación de la lógica tradicional de Hegel. Fue Hegel el primero que argumentó que todas las cosas son inherentemente contradictorias y que pueden moverse solo en la medida que tienen una contradicción dentro de ellas. También explicó que algo puede estar vivo solo en la medida que contuviera una contradicción dentro de sí, y dio otros ejemplos sacados de la química y la física[215].

En Marx, sin embargo, vemos un respeto de hecho a la lógica tradicional al separar las contradicciones lógicas de las reales. La naturaleza específica de una contradicción lógica está dada por el

---

211 Citado por F. Engels, *Anti-Dühring* (London: Lawrence & Wishart, 1969), p. 143.

212 Véase G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (London: Lawrence & Wishart), appendix, pp. 89-100.

213 Véase, F. Engels, *Anti-Dühring y Dialectics of Nature* (Moscow: Progress, 1974)

214 F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 144.

215 Véase G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, pp. 439-43, y *The Phenomenology of Mind* (London: Allen & Unwin, 1977), pp. 204 5.

hecho que los términos opuestos son proposiciones, lo cual tiene como resultado que uno sólo de ellos puede ser verdadero. Una contradicción lógica, por lo tanto, sólo puede existir en la conciencia y es posible sólo como resultado de un razonamiento deficiente. La naturaleza específica de una contradicción real está dada por el hecho que los términos opuestos no son proposiciones sino entidades sociales existentes en la realidad social. Mientras la contradicción lógica es estática y se auto-cancela una vez reconocida como tal en la conciencia, la contradicción real "no es más que el movimiento de sus dos lados"[216] y sólo puede resolverse cuando su lado negativo tiene éxito en destruirla. No se trata de un proceso mental, sino de una lucha histórico-práctica. Mientras que en la contradicción lógica el lugar ocupado por cada uno de los términos opuestos en la antítesis es importante desde el punto de vista del valor de verdad de sus términos (pero sin importancia desde el punto de vista del impulso a resolver la contradicción), en una contradicción real el lugar que ocupa cada término de la antítesis es crucial para determinar cuál de ellos se beneficia con la mantención de la contradicción, y cuál se beneficia con su abolición. En el caso de la contradicción entre capital y trabajo, por ejemplo, "el propietario privado… es el lado conservador, el proletario el lado destructivo. Del primero surge la acción de preservar la antítesis, del segundo la acción de aniquilarla[217].

Este rasgo de la contradicción real está en la base del papel crucial de la ideología para el lado positivo de la contradicción. Al ocultar la existencia misma de la contradicción, la ideología ayuda a preservar la antítesis y frena la acción destructiva del lado negativo de la contradicción. Esto significa que la percepción distorsionada o adecuada de una contradicción y el reconocimiento inadecuado o verdadero de su carácter son elementos indispensables de su desarrollo y tienen un impacto en su eventual resolución. La evolución y posible solución de las contradicciones sociales no son procesos ciegos predeterminados que ocurren a pesar de las ideas y actividades humanas, sino procesos que necesariamente envuelven la práctica consciente de los seres humanos. Sin

---

216 K. Marx y F. Engels, *The Holy Family*, (Moscow: Progress, 1975), p. 43.
217 Ibid.

embargo, la clase de conciencia que surge de la contradicción está, a su vez, esencialmente condicionada por la existencia misma y el grado de desarrollo de la contradicción. En este sentido, la ideología es tanto el resultado como la precondición de las contradicciones. Como Marx lo resumió en términos generales, "cada precondición del proceso de producción social es al mismo tiempo su resultado, y cada uno de sus resultados aparece simultáneamente como su precondición. Todas las relaciones de producción dentro de las cuales se mueve el proceso son por consiguiente tanto sus productos como sus condiciones"[218].

Por lo tanto, la totalidad contradictoria no tiene precondiciones para su existencia que pudieran estar fuera de la totalidad misma. La unidad contradictoria real no es más que "el movimiento de sus dos lados". Por eso Marx dice que la producción capitalista, como un todo contradictorio, "es antecedente de sí misma" y "el rasgo socialmente determinado y contradictorio de sus elementos evoluciona, llega a ser realidad sólo en el proceso mismo[219]". Sin embargo, como las contradicciones sociales surgen como parte de un proceso que pertenece a un cierto período histórico específico, hay presuposiciones históricas que son externas a la contradicción misma. Así la producción capitalista surge como resultado de la disolución del modo de producción feudal, que en sí mismo era una unidad contradictoria diferente. No obstante,

> tan luego como el capital llega a ser capital como tal, crea sus propias presuposiciones. Estas presuposiciones, que originalmente aparecían como condiciones de su llegar a ser –y por lo tanto no podían surgir de su acción como capital- ahora aparecen como resultados de su propia realización, realidad en tanto propuesta por él –no como condición de su surgimiento, pero como resultado de su presencia. No procede ya más de las presuposiciones para llegar a ser, sino más bien es en sí mismo presupuesto, y procede de sí mismo para crear las condiciones de su mantención y crecimiento[220].

[218] K. Marx, *Theories of Surplus-value*, vol. III, p. 507.
[219] Ibid., p. 491.
[220] K. Marx, *Grundrisse*, p. 460.

De este modo, una contradicción nace históricamente cuando se alcanza un cierto punto en el proceso de disolución de una totalidad anterior; pero una vez que ha surgido, llega a ser su propia pre-condición.

Antes que el proceso de producción capitalista exista como tal, la contradicción que lo caracteriza puede decirse que es una contradicción potencial que está presente como una posibilidad en algunas de las formas producidas por el proceso de disolución del modo de producción anterior. La contradicción potencial llega a ser una contradicción actual desde el momento en que el proceso de producción capitalista en cuanto tal existe. Antes de que el capitalista llegue a ser un capitalista, necesita una acumulación de capital creada por atesoramiento o ahorro. Este capital está sólo potencialmente en contradicción con el trabajo y, por lo tanto, no es realmente capital. Llega a ser capital sólo cuando es utilizado para comprar la fuerza de trabajo de un trabajador libre. Al comienzo de un nuevo modo de producción, su contradicción básica no se manifiesta en crisis y conflictos agudos y desarrollados, y, por consiguiente, aparece como relativamente secundaria con respecto a las contradicciones que, concentradas y mostrándose en luchas exacerbadas, traen la disolución del modo de producción anterior. Una vez que este proceso de disolución está completo, la nueva contradicción sale al frente y se desarrolla hasta que su propia evolución (el movimiento histórico de sus dos lados) crea una barrera para su continuación. Como Marx lo dijo respecto del capitalismo, "la *barrera real* para la producción capitalista es el *mismo capital*"[221].

No es muy difícil ver que la contradicción entre capital y trabajo es crucial para entender el origen y el rol de la ideología en el modo de producción capitalista. Marx analiza este modo de producción no como un resultado ya dado –el poder social e independiente del capital– sino como un proceso contradictorio de reproducción en el cual el capital, su lado positivo, es obligado a reproducirse reproduciendo a su opuesto, el trabajo asalariado. Para Marx reproducción no es principalmente reproducción de

[221] K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 250.

medios y riquezas materiales, sino reproducción de la contradicción principal y de sus condiciones sociales. Como lo dice, "la producción capitalista, por lo tanto, bajo su aspecto de proceso conectado continuo de un proceso de reproducción, produce no solo mercancías, no solo plusvalía, sino que también produce y reproduce la relación capitalista; por un lado el capitalista, por el otro el trabajador asalariado"[222]. Y es básicamente este proceso contradictorio el que yace en el origen de, y necesita ser ocultado por, la ideología, de modo que pueda continuar reproduciéndose. En la medida que las contradicciones secundarias son dependientes de, y contribuyen a moldear, esta contradicción principal, ellas también llegan a ser objeto de distorsiones ideológicas. La ideología es por consiguiente tanto el resultado como la condición del proceso de reproducción de la contradicción entre capital y trabajo asalariado.

La manera en que la ideología es producida como parte del proceso de reproducción de la contradicción principal solo puede ser explicada mirando el modo como los dos términos de la contradicción se relacionan. Aunque la producción y apropiación de la plusvalía ocurre en el nivel de la producción, capital y trabajo se ponen por primera vez en contacto a través del mercado. En el análisis que el propio Marx hizo, "es el mismo proceso el que incesantemente arroja al trabajador al mercado como vendedor de su fuerza de trabajo, y que incesantemente convierte su propio producto en un medio por medio del cual otro hombre puede comprarlo[223]. Este contacto a través del mercado parece perfectamente equitativo, porque capital y trabajo intercambian valores equivalentes. De este modo el proceso de producción y extracción de la plusvalía, que forma la base de la oposición contradictoria entre capital y trabajo, es ocultado por la operación del mercado, que a su vez pasa a ser la fuente de representaciones ideológicas. En palabras de Marx, "la esclavitud económica del trabajador es tanto producida como ocultada por la venta periódica de sí mismo, por su cambio de amos, y por las oscilaciones del

222 Ibid., vol. I, p. 542.
223 Ibid., pp. 541-2.

precio de mercado de la fuerza de trabajo"[224]. A causa de que el intercambio de equivalentes por individuos libres en el mercado se ve en la superficie de la sociedad y oculta el proceso escondido de producción, tiende naturalmente a ser reproducido en las mentes de capitalistas y trabajadores como igualdad y libertad, las claves de la ideología capitalista.

La contradicción principal del capitalismo

Si lo fundamental de la ideología es el ocultamiento de contradicciones sociales, es necesario dilucidar en qué contradicciones Marx estaba pensando específicamente. Obviamente Marx pensaba en las contradicciones derivadas del modo de producción capitalista. Pero como Marx se refirió a muchos tipos de contradicciones en sus análisis del capitalismo, surge la pregunta de si hay algunas más importantes que otras, o existe una jerarquía de contradicciones. No existe acuerdo entre los autores ni siquiera con respecto al carácter de la contradicción principal del capitalismo. En parte esta situación surge del modo como el propio Marx trató las contradicciones, en contextos diversos y a diferentes niveles de abstracción, sin nunca intentar establecer un orden o jerarquía entre ellas. Frecuentemente se mencionan cuatro candidatos para el papel de contradicción principal del modo de producción capitalista: la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, la contradicción entre valor de uso y valor de cambio en la mercancía, la contradicción entre producción socializada y apropiación privada y la contradicción entre capital y trabajo.

El problema con la así llamada contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no es tanto si puede ser considerada más importante y determinante que las otras, sino si puede ser concebida como una contradicción. Si se examinan los dos términos de esta "contradicción", se puede ver que son más bien de naturaleza heterogénea y no se oponen

[224] Ibid., p. 542. Véase también K. Marx, *Un chapitre inedit du Capital* (Paris: Union Generale d'Editions, 1971), p. 263: "la renovación perpetua de la relación de compra-venta no hace más que mediar la continuidad de la relación específica de dependencia, al darle la apariencia mistificada de una transacción, un contrato entre propietarios de mercancías dotados de derechos iguales y aparentemente libres frente al otro".

inherentemente el uno al otro en forma mutua, porque al menos al empezar el modo de producción, las relaciones de producción estimulan el desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo tanto hay motivos para dudar de la naturaleza contradictoria de esta relación. Las relaciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se entienden mejor como relaciones de correspondencia y no-correspondencia[225].Cuando Marx usa la noción de contradicción para referirse a la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, lo hace de manera impropia. Sin embargo, por otro lado, es el propio Marx el que provee descripciones alternativas de esta relación. Por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista* dice que "las relaciones feudales de propiedad dejan de ser compatibles con las fuerzas productivas ya desarrolladas", y en los *Grundrisse* afirma que "la creciente incompatibilidad entre el desarrollo productivo de la sociedad y sus relaciones de producción existentes hasta aquí se expresa en duros espasmos, crisis, contradicciones"[226].

Negar el carácter contradictorio de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción significa que no puede constituir la contradicción principal del capitalismo. Pero esto no significa que la no-correspondencia o desajuste entre ambos términos no es importante o que no produce efectos. Sin embargo, no es posible concebir estos efectos como determinantes del resto de las contradicciones sociales, por la sencilla razón que la no-correspondencia surge tarde en la evolución del modo de producción, mientras la contradicción principal es constitutiva del sistema desde su comienzo. Esto significa que la contradicción principal del capitalismo determina el surgimiento de la "incompatibilidad" y no viceversa. El efecto de la no-correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es profundizar la contradicción principal.

¿Cuál es entonces la contradicción principal del capitalismo? En breve, aquella entre capital y trabajo, porque es constitutiva de la esencia misma del modo capitalista de producción. Hemos

---

225 Véase C. Bettelheim, *La transition vers l'economie socialiste* (Paris: Maspero, 1974), p. 23; A. D. Magaline, *Lutte de classes et devalorisation du capital*, (Paris: Maspero, 1975), p. 63 y Rafael Echeverria, *Marx's Concept of Science*, p. 223.

226 K. Marx y F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, p. 40 y K. Marx, *Grundrisse*, p. 749.

visto ya las varias maneras en que Marx presenta esta contradicción. No hay duda que los dos términos se relacionan de un modo contradictorio porque se presuponen y niegan recíprocamente. En las propias palabras de Marx, "el capital presupone el trabajo asalariado; el trabajo asalariado presupone el capital. Ellos condicionan recíprocamente su existencia y se causan recíprocamente[227]. Pero este condicionamiento mutuo ocurre de manera tal "que el trabajador individual se aliena; se relaciona con las condiciones producidas por su trabajo no como propias sino que como una riqueza ajena, como su propia pobreza"[228]. Es este antagonismo básico el que determina el progreso de las fuerzas productivas dentro del capitalismo durante el período de "correspondencia". El primer acto del capital es reunir a un número de trabajadores que son libres de vender su fuerza de trabajo. Esta es una innovación en la organización del proceso de trabajo que es anterior a ninguna innovación tecnológica. Cuando la manufactura reemplaza la simple cooperación, una nueva forma de organización es introducida capaz de producir una nueva transformación de las fuerzas productivas. Como lo propone Magaline, las relaciones de producción se materializan en un sistema de fuerzas productivas[229]. En otras palabras, las fuerzas productivas son la materialización de las relaciones antagónicas entre capital y trabajo.

Para otros autores la contradicción principal del capitalismo es más bien aquella entre valor de uso y valor de cambio[230]. Esta tesis es equivocada porque confunde la prioridad histórica de las contradicciones potenciales inherentes en la mercancía con la prioridad fundamental de la contradicción principal. Lo que Marx dice es que las contradicciones del capitalismo están potencialmente presentes en la producción simple de mercancías aun antes que surgiera el capitalismo. Pero, para que estas

---

227 K. Marx, Wage *Labour and Capital*, en *Selected Works*, p. 82.

228 K. Marx, *Grundrisse*, p. 541.

229 A. D. Magaline, *Lutte de classes et devalorisation du capital*, p. 56.

230 Véase L. Colletti, "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, nº. 93, September-October 1975, p. 25 y S. Meikle, *Dialectical Contradiction and Necessity*, en J. Mepham and D.H. Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, 3 vols, (Brighton: Harvester Press, 1979, vol. I, p. 16.

contradicciones potenciales de la mercancía lleguen a actualizarse y realizarse plenamente, otras relaciones contradictorias deben existir, a saber, la relación entre capital y trabajo asalariado. Las contradicciones potencialmente presentes en la mercancía no pueden actualizarse ellas mismas, sino que son actualizadas por el modo de producción capitalista, que hace de la producción de mercancías su base exclusiva. La actualización de estas contradicciones requiere que la producción se haya socializado y que la apropiación del producto se haya privatizado. No se puede derivar la contradicción entre capital y trabajo de las contradicciones inmanentes en las mercancías; por el contrario, el surgimiento en la historia de la contradicción entre capital y trabajo es la precondición para la actualización de las contradicciones potenciales inherentes en las mercancías. Como dijo Marx

> la circulación simple del dinero y aun la circulación del dinero como medio de pago –ambos nacen mucho antes de la producción capitalista, mientras no hay crisis–, son posibles y tienen lugar sin crisis. Estas formas por sí solas, por lo tanto, no explican por qué su aspecto crucial llega a ser prominente y por qué la contradicción potencial contenida en ellos llega a ser una contradicción real[231].

La contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación también ha sido considerada como la contradicción principal del capitalismo. Marx formula esta contradicción en los términos siguientes:

> La contradicción entre el poder social general en que se desarrolla el capital por un lado, y el poder privado de los capitalistas individuales sobre estas condiciones sociales de producción por el otro, se hace más irreconciliable que nunca y, sin embargo, contiene la solución del problema, porque implica al mismo tiempo la transformación de las condiciones de producción en condiciones sociales comunes y generales[232].

231 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. II, p. 512.
232 K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 264.

Esta contradicción es secundaria depende de la contradicción entre capital y trabajo. Los términos mismos de la contradicción suponen la existencia previa de la contradicción entre capital y trabajo. Para que la acumulación capitalista crezca y llegue a ser un poder social que se opone al poder privado del capitalista individual, se requiere un proceso previo por el que la plusvalía se produce y es extraída de la fuerza de trabajo. Por lo que la relación capital-trabajo no es realmente una manifestación del carácter social de la producción, sino que este último depende del primero.

En la intención de Marx el concepto de ideología fue diseñado para abordar el ocultamiento de las contradicciónes sociales, pero, en esta etapa, más especificamente para el ocultamiento de la contradicción entre capital y trabajo. Esta contradicción es constitutiva de la esencia misma del modo de producción capitalista y está siempre presente en la medida que el capitalismo subsista. A causa de que esta contradicción surge en las relaciones interiores o esenciales del capitalismo, no puede ser vista en la superficie por sí misma, sino que se manifiesta a través de otros fenómenos. Para mostrar cómo aparece en la superficie hay que distinguir analíticamente entre su forma (el tipo de relación social) y su contenido (aquello acerca de lo cual existe la relación social). Por su forma la contradicción entre capital y trabajo es una relación social entre dos clases. Por su contenido esta contradicción es la extracción de plusvalía por medio de la producción de mercancías. La contradicción se muestra en la superficie en estos dos niveles. Por su forma se manifiesta como lucha de clases; por su contenido se muestra como crisis económicas (tanto en la producción de mercancías como en la realización de la plusvalía).

De acuerdo a Marx, "las crisis son siempre soluciones forzadas y momentáneas a las contradicciones existentes. Son erupciones violentas que por un tiempo restauran el equilibrio perturbado"[233], o, como lo expresa en otro texto "en las crisis del mercado mundial, las contradicciones y antagonismos de la sociedad burguesa son llamativamente reveladas… las crisis de comercio mundial deben ser vistas como la concentración real y el ajuste forzado de todas

[233] K. Marx, *Capital*, vol. III, p. 249.

las contradicciones de la economía burguesa"[234]. Las crisis económicas por sí mismas no pueden destruir al capitalismo. Pero la concentración de contradicciones crea las condiciones favorables para la intensificación de las luchas de clases y otros conflictos políticos que pueden eventualmente producir transformaciones sociales.

Marx tenía claro que la lucha de clases, como expresión de la contradicción principal del modo de producción capitalista, pasaba por diferentes fases en su desarrollo. Podía ser más o menos intensa, podía manifestarse esporádicamente en ciertos períodos, o llegar a tener una frecuencia mayor en otros. Aunque en términos generales Marx creía ver una cierta progresión histórica desde una latencia inicial hasta formas más amenazadoras más adelante, también es cierto que estas fases evolucionan en ciclos. Hay períodos alternados de latencia y de lucha aguda, aun en las formas más avanzadas de capitalismo.

Aparte de ciertos casos de confrontación total –por ejemplo en revueltas o levantamientos generales– las clases raras veces pueden ser vistas actuando como agentes unidos en el campo político y cultural. Durante la mayor parte del tiempo sus luchas son parciales y se muestran en varios tipos de conflictos políticos y disputas teóricas. El carácter parcial y discreto que la lucha de clases frecuentemente asume, a lo que se suma a menudo una comprensión ideológica de los motivos reales y los intereses detrás de la lucha, hace más difícil reconocerla como tal. En este sentido, las confrontaciones políticas entre partidos y las disputas intelectuales no son solo expresiones de la lucha de clases, sino también velan su existencia y su verdadero carácter. Como lo decían Marx y Engels, "todas las luchas dentro del estado, las luchas entre democracia, autocracia y monarquía, las lucha por el voto, etc., etc., son meramente las formas ilusorias en que las luchas reales entre las diferentes clases se pelean"[235]. El carácter real de estas luchas no es fácilmente discernible.

Esto muestra el rol de la ideología bajo una nueva luz. Genéricamente el efecto de la ideología según Marx era ocultar

234 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. II, pp. 500 y 510.
235 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology,* Part 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 53

las contradicciones. Podemos ver ahora que el resultado de ese ocultamiento es doble. Por un lado, ayuda a impedir que las contradicciones se manifiesten en luchas activas. Aunque esto no es nunca totalmente exitoso, la ideología busca bloquear la toma de conciencia acerca de toda oposición de intereses que pueda conducir a una lucha abierta. Por otro lado, al ocultar las contradicciones, la ideología oscurece el carácter de las luchas de clase, y lo hace entregando banderas y motivos mistificados, frases y principios desubicados que aparecen como la causa y el propósito de la lucha.

Marx y Engels dieron numerosos ejemplos históricos de este fenómeno. Por ejemplo, en las rebeliones de los campesinos alemanes en el medioevo la justificación intelectual fue casi siempre de naturaleza religiosa. El programa revolucionario de Tomás Munzer se cubrió de términos teológicos y Lutero "usó la máscara del apóstol Pablo, la revolución de 1789 a 1814 se disfrazó alternadamente de república romana y de imperio romano, y la revolución de 1848, no sabiendo nada mejor que hacer que una parodia, usó a veces 1789, a veces la tradición revolucionaria de 1793 a 1795"[236]. En el modo de producción capitalista la ideología no solo oculta la contradicción subyacente entre capital y trabajo, sino también disfraza el carácter verdadero de sus expresiones necesarias –luchas de clases– presentándolas como si fueran conflictos arbitrarios entre diferentes ideales políticos.

---

236 K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, p. 96.

Capítulo V
Ideología y ciencia

Ciencias naturales y sociales

Las ideas de Marx sobre la ciencia fueron evolucionando junto con las distintas etapas de su desarrollo intelectual. Esta evolución, por una parte profundizó la crítica de Marx a las concepciones corrientes y por otra fue agregando nuevos elementos y completando algunas de sus primeras intuiciones fundamentales. Como vimos, hay en la evolución intelectual de Marx ciertos momentos que marcan la introducción de un nuevo énfasis o la adopción de una nueva perspectiva o dimensión. "Las Tesis sobre Feuerbach" pueden considerarse como uno de estos momentos representativos. Hemos mostrado ya que antes de que Marx criticara el materialismo abstracto de Feuerbach en 1845, el concepto de ideología no había sido todavía desarrollado plenamente, sin embargo las ideas de Marx sobre la ciencia ya tomaban un perfil más definido.

La intuición fundamental –que permanecerá en todos los trabajos de Marx– es la unidad entre la ciencia natural y la ciencia del ser humano: "la misma historia es una parte real de la historia natural y de la naturaleza llegando a ser hombre. La ciencia natural con el tiempo va a subsumir a la ciencia del hombre; habrá una sola ciencia"[237]. De ahí que para Marx sea posible hablar de "la realidad social de la naturaleza" así como de la "ciencia natural del hombre". El énfasis de Marx sobre la unidad de la ciencia no significa que él piense que ya sea un hecho logrado. La filosofía ha permanecido ajena a las ciencias naturales de la misma manera como éstas han permanecido ajenas a la filosofía. Pero Marx cree que el fundamento de su unidad ha sido

---

[237] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, en K. Marx, *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 355.

encontrado. Y es Feuerbach el que obtiene los honores por haber logrado esta tarea: "El gran logro de Feuerbach es… haber fundado el materialismo verdadero y la ciencia real, al hacer de la relación social de 'hombre con hombre' el principio básico de su teoría"[238].

El fundamento de la unidad de la ciencia es la esencia humana, la naturaleza humana: "toda la historia es una preparación, un desarrollo para que el 'hombre' llegue a ser el objeto de la conciencia sensible[239]… Hasta ahora la historia de la industria "no ha sido entendida en su conexión con la naturaleza del hombre[240]… La industria es, por consiguiente, la "revelación exotérica de los poderes esenciales del hombre", un libro abierto donde uno puede encontrar la psicología del hombre en forma tangible. La importancia que Marx le concede a esta noción de esencia humana de origen feuerbachiano queda demostrada también por el hecho que tanto la filosofía como la ciencia natural son criticadas por no conformarse a ella. La ciencia natural tiene una "orientación abstractamente material o más bien idealista" porque no ha entendido su propia historia en conexión con la naturaleza del hombre. Del mismo modo, la filosofía y la religión son vistas –siguiendo a Feuerbach– como una forma de extrañamiento de la naturaleza humana.

La insistencia de Marx sobre la esencia humana como base de la unidad de la ciencia lo lleva a detectar en esta etapa temprana el doble carácter que el desarrollo independiente de la ciencia natural ha tenido para la vida humana. La ciencia natural ha intervenido prácticamente a través de la industria y "ha preparado las condiciones para la emancipación humana, por mucho que su efecto inmediato fue completar el proceso de deshumanización"[241]. Este carácter liberador y simultáneamente deshumanizante de la ciencia es un rasgo que Marx va a mantener también en sus escritos de madurez.

Con las "Tesis sobre Feuerbach" Marx se separa explícitamente del materialismo abstracto y esto lleva a un cambio de perspectiva

---

[238] Ibid., p. 381.
[239] Ibid., p. 355.
[240] Ibid., p. 354.
[241] Ibid., p. 355.

en el concepto de ciencia. Se mantiene la idea de una ciencia unificada pero sobre una base diferente que reemplaza la naturaleza humana por la historia:

> Conocemos solo una ciencia, la ciencia de la historia. Uno puede mirar la historia desde dos lados, y dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Los dos lados son, sin embargo, inseparables; la historia de la naturaleza y la historia de los hombres son mutuamente dependientes en la medida que los hombres existen[242].

Ciertamente, como lo planteara Feuerbach, la prioridad de la naturaleza externa permanece inviolable,

> Pero esta diferencia tiene significado solo en la medida que el hombre se considere como distinto a la naturaleza. En este asunto, la naturaleza, la naturaleza que precede la historia humana, no es de manera alguna la naturaleza en la cual Feuerbach vive[243]…

Aun la ciencia natural más pura es mediada por la praxis del ser humano, por la industria. Como es evidente, la unidad de la ciencia está ahora basada en la práctica histórica y ya no más en la esencia del hombre. El concepto de praxis ha llegado a ser central. Feuerbach resolvió el problema de la religión en la esencia humana, como una abstracción inherente en cada individuo. Pero se vio obligado a abstraerse del proceso histórico[244]. Ahora Marx propone comprender el "fundamento terrenal" de la religión en la historia. Si previamente había criticado a la ciencia natural por no haber entendido su propia historia en conexión con la naturaleza del hombre, ahora critica la fundamentación feuerbachiana de la ciencia por aceptar un concepto abstracto de naturaleza humana y excluir el proceso histórico. Marx había comenzado apoyando

242 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology* (versión completa) (London: Lawrence & Wishart, 1965), p. 28. Marx criticó la idea de Bauer acerca de una antítesis entre naturaleza e historia "como si fueran dos 'cosas' separadas y el hombre no tuviera siempre delante de sí una naturaleza histórica y una historia natural" (pp. 62-3 de la edición abreviada, [London: Lawrence & Wishart, 1970]).

243 Ibid., p. 63.

244 K. Marx, "Theses on Feuerbach", en K. Marx y F. Engels, *The German Ideolopy*, (London: Lawrence & Wishart, 1970), tesis VI, p. 122.

el esfuerzo de Feuerbach por descubrir la esencia terrenal de la religión por medio del análisis filosófico y también su conclusión de que la religión era la alienación del hombre; pero ahora más bien piensa que el fundamento terrenal de la religión debe ser "entendido en su contradicción y revolucionado en la práctica"[245].

Más tarde en *El Capital* Marx va a sintetizar este cambio de perspectiva cuando afirma que

> Es en realidad mucho más fácil descubrir por medio del análisis el fundamento terrenal de las creaciones nebulosas de la religión que, por el contrario, desarrollar desde las relaciones presentes de la vida las correspondientes formas celestializadas de esas relaciones. Este último método es el único materialista, y por lo tanto, el único científico[246].

De acuerdo con esta visión, la ciencia debe basarse en el análisis histórico de las relaciones sociales y ya no más en el análisis de la filosofía o de la religión. El carácter real de la filosofía y de la religión puede ser derivado de las relaciones sociales, pero éstas no pueden ser derivadas de principios filosóficos. Por eso Marx concluye que "cuando la realidad es presentada, la filosofía como una rama independiente del conocimiento pierde su medio de existencia". "Donde termina la especulación –en la vida real– allí la ciencia positiva, real comienza…"[247]

Como se recordará, es en este contexto en el cual nace el concepto de ideología, criticando las inversiones de la filosofía alemana que "desciende del cielo a la tierra", pretendiendo que las ideas gobiernan la vida material. Una crítica similar hará más tarde de Proudhon, el que, como verdadero filósofo, ve "las cosas de cabeza, ve en las relaciones reales solo la encarnación de estos principios…"[248] Estas inversiones desvían la vista de las relaciones sociales materiales, reducen los problemas de los seres humanos al dominio de ciertas ideas equivocadas sobre ellos y, por lo tanto, ocultan las contradicciones reales.

---

245 Ibid., tesis IV, p. 122.
246 K. Marx, *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), vol. 1, p. 352, nota al pie de página.
247 K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, p. 48.
248 K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, (London: Martin Lawrence, 1966), p. 117.

Por esta razón la nueva ciencia histórica de las relaciones sociales de Marx no puede ser entendida como la antítesis de la ideología. Si las ideas erróneas fueran las cadenas reales de los seres humanos, como lo pretenden los "jóvenes hegelianos", entonces la crítica de esas ilusiones bastaría para disolverlas. Pero las ideas no pueden ser separadas de las condiciones materiales de su producción. Solo revolucionando esas condiciones puede la ideología ser destruida. Los productos de la conciencia no pueden ser disueltos por la ciencia o la crítica intelectual sino solo por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales que las originan, "que no la crítica sino la revolución es la fuerza conductora de la historia"[249]. Por lo tanto, desde un principio el concepto de ideología no se opone a la ciencia como el error se opone a la verdad. Sin embargo, la ciencia contribuye a la comprensión de la ideología. Al estudiar las relaciones sociales reales la ciencia puede mostrar cómo las ideas son formas espiritualizadas de esas relaciones materiales, cómo las más variadas categorías intelectuales son expresiones teóricas, abstracciones de relaciones sociales. Por eso Marx les dice a los teóricos utópicos que "ya no necesitan más buscar la ciencia en sus mentes; ellos solo tienen que tomar nota de lo que está sucediendo delante de sus ojos y transformarse en los voceros de esto"[250].

Ahora, es evidente que al mostrar el nuevo punto de partida de la ciencia Marx ha destacado el cambio desde la esencia humana y otros principios filosóficos a las relaciones sociales históricas que son empíricamente verificables. Sin embargo, este nuevo punto de partida todavía parece no problematizado, como si simplemente se tratara de volverse a la realidad y permitir a la observación empírica traer a la luz las conexiones internas de esa realidad[251]. Cuando

---

[249] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, pp. 58-9.

[250] K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, p. 106.

[251] Algunas de las expresiones de Marx en este sentido dan la impresión de que en esta etapa él es un empiricista. Sin embargo uno debe entenderlas en el contexto de su crítica al idealismo que había disuelto el mundo material en la idea. Marx está tratando de mostrar la necesidad de abandonar el mundo de las puras ideas para mirar a la realidad material tal cual es. No está proponiendo un principio empiricista acerca de cómo esta realidad debe ser entendida. El concepto de práctica con el que argumenta en contra del viejo materialismo recupera el equilibrio en la medida que la realidad no no debe ser entendida como un mero objeto dado. El problema en esta etapa no es tanto el empiricismo de Marx como el hecho de que entiende las apariencias solo como ideas filosóficas. Esto es en parte consecuencia de que Marx está criticando a la filosofía y no todavía a la economía política y su análisis del capitalismo es todavía superficial. (Véase nota siguiente).

Marx entra más profundamente a estudiar estas relaciones sociales, su concepto de ciencia recibe la formulación final. Los *Grundrisse* parecen haber sido un momento crucial en estos estudios porque incorporan una relectura de la *Lógica* de Hegel, a la que Marx concedía gran importancia.

Ciencia y apariencia

Desde ahora en adelante el estudio de las relaciones sociales no vuelve a aparecer como la tarea simple de tomar nota de lo que ocurre delante de nuestros ojos. Una doble dimensión de la realidad es ahora incorporada que distingue entre el "proceso de superficie" y los procesos que ocurren bajo la superficie "en la profundidad". La ciencia debe buscar la esencia de las relaciones detrás de sus apariencias[252]. Así por ejemplo la circulación de mercancías en el mercado es solo "el fenómeno de un proceso que ocurre detrás de ella", que oculta la determinación del valor por el tiempo de trabajo. La ganancia es una forma fenoménica de la plusvalía que tiene la virtud de oscurecer la base real de su existencia. La relación de valor entre mercancías disfraza una relación social entre seres humanos. La forma salario extingue toda traza de la división del día de trabajo entre trabajo necesario y trabajo excelente, etc.

Marx adopta un vocabulario de origen hegeliano, que utiliza diferentes expresiones, aunque equivalentes en significado: esencia/apariencia, ley/fenómeno, relaciones reales/formas fenomenales, etc. La ciencia se preocupa de descubrir la esencia, la ley, las relaciones reales detrás de las apariencias o formas fenomenales. En sus palabras: "la verdad científica siempre es una paradoja si se juzga por la experiencia cotidiana, que aprehende solo las apariencias engañosas de las cosas"[253].

En este contexto el concepto de ideología puede ser expresado en una nueva forma y también extendido para cubrir otro tipo de

[252] Aunque Marx obviamente sabía de esta distinción antes de escribir los *Grundrisse*, nunca antes había insistido en ella tanto como cuando descubre su utilidad para entender las relaciones sociales capitalistas.

[253] K. Marx, *Wages, Price and Profit*, en K. Marx and F. Engels *Selected Works* in one volume, (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 207.

ideas o formas de conciencia, además de la filosofía. Las inversiones de la filosofía alemana que buscaban explicar las relaciones sociales a partir de las ideas pueden ahora expresarse en términos de una apariencia que da a las ideas una autonomía ostensible[254]. Pero además, hay otras clases de apariencias respecto a la circulación de mercancías, la competencia, la forma salario, la ganancia, etc. También ellas pueden conducir a formas ideológicas de carácter económico. El requisito general para que exista ideología continúa siendo el ocultamiento de contradicciones en interés de la clase dominante. Pero ahora esto se expresa en términos de una forma de conciencia que se fija en las formas fenomenales ocultando las relaciones reales contradictorias que las subyacen[255].

Aunque el objetivo de la ciencia es descubrir las conexiones internas de las cosas penetrando las apariencias, en sí misma la ciencia no es la antítesis directa de la ideología, ni el poder que puede superar a la ideología. Esta última, en tanto inducida por las apariencias engañosas, puede ser eliminada solo cambiando prácticamente las relaciones reales que están en el origen de esas apariencias. Esto significa que la ideología no puede ser derrotada por argumentos científicos y que, para Marx, la ciencia no es un sustituto de la práctica revolucionaria. Sin embargo, la ciencia hace una contribucion importante a la comprensión de la ideología al desenmascarar sus ocultamientos y mostrar las contradicciones que la alimentan. Lo que no impide que ella misma pueda ser objeto de penetración ideológica en la medida que es producida y desarrollada por prácticas humanas dentro de sociedades históricas y contradictorias. Para Marx la ciencia no constituye una esfera especial exenta de las contingencias de las contradicciones de clase.

En efecto, la ciencia es vista por Marx desde una perspectiva doble. Por una parte tiene un efecto liberador y juega un rol

254 Véase sobre esto K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 164.

255 Marx nunca definió directamente ideología en términos del par esencia/apariencia. De hecho, aun el término ideología está completamente ausente de sus escritos económicos de madurez. Sin embargo, así como la aparente autonomía de las ideas surge de la misma vida material, otros engaños surgen de las apariencias de la vida material. Parece lógico extender el concepto de ideología para cubrirlas.

esencial en la emancipación humana. La ciencia transforma el proceso de producción ayudando decisivamente a subyugar las fuerzas de la naturaleza y obligándolas a trabajar al servicio de las necesidades humanas[256]. De esta forma está detrás del avance de las fuerzas productivas, que para Marx es el motor que impulsa la historia. Sin embargo, desde otro punto de vista,

> la ciencia realizada en la máquina aparece como capital en relación con los trabajadores. Y de hecho todas estas aplicaciones de la ciencia, fuerzas naturales y productos en gran escala, estas aplicaciones fundadas en el trabajo social, ellas mismas aparecen solo como medios para la explotación del trabajo…[257]

La ciencia bajo el capitalismo se transforma en una fuerza productiva para el uso del capitalista; un instrumento del dominio de clase que "no existe en la conciencia del trabajador, pero actúa sobre él a través de la máquina como un poder ajeno, como poder de la máquina misma"[258]. Por esta razón Marx tiene claro que "solo la clase obrera puede… convertir a la ciencia de ser un instrumento de dominio de clase a ser una fuerza popular, convertir a los mismos hombres de ciencia de ser los apoyos del prejuicio de clase, parásitos busca-puestos y aliados del capital a agentes libres del pensamiento. La ciencia solo puede jugar su parte genuina en la república del trabajo"[259]. En un discurso en el aniversario del *Diario del Pueblo* en 1856 Marx afirmó lo siguiente: "toda nuestra invención y progreso parece resultar en dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual, y en entontecer la vida humana al nivel de la fuerza material. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia por un lado, la miseria y la disolución modernas por el otro; este antagonismo entre los poderes productivos y las relaciones sociales de nuestra época… es un hecho palpable, abrumador y no controvertido"[260].

---

256 K. Marx, *Grundrisse*, p. 700.

257 K. Marx, *Theories of Surplus-Value* (London: Lawrence & Wishart, 1972), vol. 1, p. 391. Véase también p. 176 y vol. 3, p. 443. También K. Marx, *Capital*, vol. l, p. 341 y *Grundrisse*, pp. 693-5, 699-700 y 704.

258 K. Marx, *Grundrisse*, p. 693.

259 K. Marx, *First draft of The civil war in France*, en K. Marx, *The First International and After*, D. Fernbach (ed.), (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 259.

260 K. Marx, *Surveys from Exile* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 300.

En último término, sin embargo, Marx considera a la ciencia, junto al resto de las fuerzas productivas, como un elemento de progreso en la liberación de la humanidad. La circunscripción de la ciencia dentro de las relaciones sociales capitalistas es transitoria. El destino de la ciencia es el mismo que el de la maquinaria; del hecho que es “la forma más apropiada del valor de uso del capital fijo, no se sigue que su incorporación bajo la relación social del capital sea la última y más apropiada relación de producción para la aplicación de la maquinaria”[261].

Este balance positivo no impide que Marx, como ya advertimos, aprecie la posibilidad de insuficiencias ideológicas en la ciencia:

> Los puntos débiles del materialismo abstracto de la ciencia natural, un materialismo que excluye a la historia y su proceso, son evidentes en las concepciones ideológicas y abstractas de sus voceros, cuando quiera que se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad[262].

La falta de consideración de la historia es la fuente principal de distorsiones ideológicas en la medida que la comprensión de la sociedad puede transformarse en una aceptación sin matices del presente sistema de relaciones sociales. El interés que tiene Marx en descubrir las leyes interiores de esas relaciones no le impide detectar el peligro de absolutizar esas leyes.

Sin embargo, el error de excluir la historia, en el que los portavoces de las ciencias naturales pueden caer, deja aparte el campo de su propia especialidad. Aquí Marx insinúa una diferencia dentro del campo de la ciencia que matiza su unidad básica. Aunque naturaleza y sociedad no pueden ser disociadas, Marx reconoce que la naturaleza es un objeto para la humanidad, un objeto que posee leyes autónomas cuyo descubrimiento teórico permite su subyugación a las necesidades humanas[263]. Estas leyes naturales operan independientemente de la conciencia de los seres humanos a pesar del hecho que ellos se hacen conscientes de ellas históricamente. El carácter externo que en último término

---

[261] K. Marx, *Grundrisse*, pp. 699-800.
[262] K. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 352, nota de pie de página.
[263] K. Marx, *Grundrisse*, p. 410.

tiene la naturaleza con respecto a la sociedad explica por qué la ciencia puede descubrir las leyes de la naturaleza al tiempo que no logra entender cómo opera la sociedad. Es verdad que tanto la naturaleza como la sociedad son mediadas por la práctica humana. Pero una diferencia esencial permanece irreducible. Mientras el mundo natural todavía puede concebirse sin una intervención de la práctica, la sociedad no tiene consistencia ni permanencia sin esa práctica humana.

Un método no histórico aplicado a la naturaleza puede descubrir sus leyes en la medida que ellas en último término no dependen de la práctica humana. El mismo método aplicado a la sociedad produce distorsiones ideológicas en la medida que solo puede reducir las relaciones sociales al estado de naturaleza autónoma enfrentando a los seres humanos desde fuera. Es cierto que con respecto a la conciencia y existencia individuales el mundo social puede ser concebido como independiente y externamente dado, hasta cierto punto como el mundo natural. Marx no abandona lo que ya en la etapa de *La Ideología Alemana* había comprendido, a saber, que la "fijación de la actividad social", la "consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder objetivo sobre nosotros", es uno de los factores principales en el desarrollo histórico[264]. Pero no absolutiza este hecho haciéndolo incambiable como ley natural. Las ilusiones ideológicas de un método no-histórico surgen imperceptiblemente:

> La naturaleza no produce por un lado propietarios de dinero y mercancías, y por el otro hombres que poseen nada sino su propia fuerza de trabajo. Esta relación no tiene una base natural, ni su base social es común a todos los períodos históricos[265].

En relación con la sociedad, las leyes naturales parecen abstractas e incapaces de dar cuenta de la riqueza de la historia. Es por esta razón que la historia no puede expresarse en términos

---

264 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 54. Véase también pp. 46-7: los individuos trabajan "bajo límites materiales definidos, presupuestos y condiciones independientes de su voluntad".

265 K. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 166. Véase también Grundrisse, p. 222: "La manía por las posesiones es posible sin dinero; pero la avaricia en sí misma es el producto de un desarrollo social definido, no natural, en tanto opuesto a histórico".

de leyes naturales. Marx se mofa de Mr. Lange por su gran descubrimiento de que

> toda la historia puede ser puesta bajo una sola gran ley natural. Esta ley natural es la frase… 'lucha por la vida'… Así, en vez de analizar la 'lucha por la vida' en tanto representada históricamente en varias formas definidas de sociedad, todo lo que hay que hacer es traducir cada lucha concreta a la frase 'lucha por la vida'…[266]

La ciencia no consiste en afirmar esta clase de generalizaciones abstractas. La verificación de la necesidad universal de ciertos fenómenos como la "producción", "distribución y trabajo social", "lucha por la vida", etc., no basta para la ciencia. La ciencia consiste, precisamente en demostrar cómo estas "leyes" se realizan en formas históricas diferentes[267].

Por lo tanto, al mirar la sociedad, la ciencia no puede proceder exactamente de la misma manera como cuando mira a la naturaleza. No se trata de que una diferencia esencial, de tipo historicista, deba ser establecida entre ciencias sociales y ciencias naturales, ni la distinción consiste en seres humanos libres, históricos y sin leyes por un lado y las cosas naturales sujetas a leyes inmutables por otro. No se llega a las leyes naturales de una manera completamente diferente a como se llega a las leyes sociales. Lo que une a estas dos clases de leyes es el hecho que ambas son detectadas históricamente a través de la práctica humana. La historia de las ciencias naturales y sociales está determinada por el desarrollo y las contradicciones de esa práctica. Pero una diferencia permanece: dentro de un conjunto de condiciones, la necesidad de las leyes naturales puede decirse que es "absoluta", la de las leyes sociales es una "necesidad histórica". Como Marx dice, el hecho de que las condiciones objetivas de trabajo ocurren como un proceso de apropiación de trabajo ajeno desde el punto de vista del capital es meramente

[266] K. Marx, carta a Kugelman, 27 June 1870, en K. Marx and F. Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers, 1975), p. 225. Marx muestra el mismo desprecio por Townsend quien afirma que "parece ser una ley de la naturaleza que el pobre tenga que ser en cierta medida imprevisor". Véase *Grundrisse*, p. 845.

[267] K. Marx, carta a Kugelman, 11 July, 1868, en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence*, p. 196.

una "necesidad histórica", "una necesidad para el desarrollo de las fuerzas de producción solo desde un punto de partida histórico específico, o base, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien una realidad que se desvanecerá…"[268]

Esto es crucial para entender cómo la ciencia puede develar la esencia detrás de las apariencias. Porque significa que la esencia de la realidad no puede interpretarse como un objeto dado y fijo aprehendido de una vez para siempre después de eliminar las apariencias. Las relaciones reales son históricas y por lo tanto están constituidas por dos aspectos íntimamente relacionados que se condicionan mutuamente. Uno es la manera como las relaciones reales operan en su necesidad. El otro es el carácter histórico de esa necesidad, que significa que esas relaciones sociales son transitorias (porque contradictorias) y por lo tanto destinadas a desaparecer.

Estos dos aspectos no siempre tienen el mismo peso. Al comienzo de su evolución histórica, las relaciones sociales muestran muy poco de las contradicciones que finalmente las van a destruir. Como las contradicciones en el modo de producción no son inicialmente aparentes sino latentes, la ciencia tiende a entender las relaciones sociales en su necesidad fáctica sin contemplar totalmente su temporalidad histórica. Esto no impide a la ciencia sobrepasar el nivel de las apariencias externas para explicar la manera como esas relaciones operan. Sin embargo, la imposibilidad de entender sus contradicciones internas limita a la ciencia a un conocimiento imperfecto de la esencia. Cuando las contradicciones aparecen en la superficie, la ciencia ya no puede evitar su explicación. O lidia con ellas o no las reconoce y termina ocultándolas de hecho, cayendo en la ideología.

Economía política: ¿ciencia o ideología?

Marx pensaba que la economía política podía mantenerse como ciencia solo en la medida que la lucha de clases fuera latente o se manifestara en fenómenos esporádicos y aislados[269]. El mismo

---

268 K. Marx, *Grundrisse*, pp. 831-2.
269 K. Marx, *Capital*, "Afterword to the second German edition", vol. 1, p. 24.

desarrollo de la economía política y de la oposición a la que da origen "va al paso con el desarrollo real de las contradicciones sociales y conflictos de clase inherentes en la producción capitalista"[270]. Este desarrollo va desde los comienzos de la burguesía emergente en su lucha contra el feudalismo hasta la aparición de las nuevas contradicciones con el proletariado. A los representantes intelectuales de la etapa inicial Marx los considera como "científicamente honestos", incluso despiadados. A David Ricardo, su último gran representante, no le importaba "si el avance de las fuerzas productivas destruía la propiedad agraria o los trabajadores"; todo lo que le importaba era el desarrollo productivo del trabajo humano[271].

Sin embargo, Ricardo no sabía nada de las crisis emergentes del mismo proceso de la producción. Las pocas crisis que conoció las pudo explicar como fenómenos accidentales originados en presiones políticas externas. Pero, "fenómenos históricos posteriores, especialmente la periodicidad casi regular de las crisis del mercado mundial, ya no le permitieron más a los sucesores de Ricardo negar los hechos o interpretarlos como accidentales"[272]. Ricardo había pisado el umbral de este nuevo período al hacer del antagonismo de intereses de clase, de salarios y ganancias, etc., el punto de partida de sus investigaciones. Pero pensaba que estos antagonismos eran una ley social de la naturaleza[273].

Desde allí en adelante, las huelgas en Lyon y Silesia, las revueltas del proletariado campesino inglés, la aparición de los escritores socialistas como Owen, Fourier y Saint-Simon y de otras manifestaciones de las nuevas contradicciones emergentes con el proletariado, determinaron el surgimiento de los economistas vulgares[274]. Con ellos los logros científicos se perdieron. Rehusaron investigar la naturaleza de los conflictos que los confrontaron y apologéticamente falsificaron las relaciones económicas más simples: "en lugar de investigadores desinteresados, picapleitos pagados; en lugar de investigación

[270] K. Marx, *Theories of Surplus-Value,* vol. 3, p. 501.
[271] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 2, p. 118.
[272] K. Marx, *Theories of Surplus- Value*, vol. 2, pp. 497-8.
[273] K. Marx, *Capital*, "Afterword to the second German edition", vol. 1, p. 25.
[274] K. Marx, *Capital*, vol. I, p. 559.

científica genuina, la mala conciencia y la intención malvada de la apologética"[275].

Al atribuirle un carácter ideológico a la economía vulgar, Marx muestra que el nombre de la ciencia puede ser usado para legitimar la ideología. Pero, ¿qué decir de la economía política clásica? ¿Son sus logros también ideológicos porque entienden las relaciones sociales capitalistas como una necesidad absoluta y no histórica? Me parece que Ricardo permanece atrapado por las apariencias de una manera muy diferente a la de los economistas vulgares. Aunque Ricardo no llegó a distinguir entre ganancia y plusvalía, nunca cayó en la versión vulgar que entiende la ganancia como un mero agregado sobre el valor de la mercancía. Aunque concibió a la producción capitalista como un absoluto, nunca permaneció enredado en el nivel de la competencia mercantil como los economistas vulgares. Las limitaciones de la economía política clásica no le impidieron penetrar las apariencias a este nivel y por eso puede considerarse una ciencia.

Marx lo tenía claro cuando decía que Ricardo muestra el movimiento real de la producción burguesa, que es el valor:

> La teoría de los valores de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica presente… Ricardo establece la verdad de su fórmula derivándola de todas las relaciones económicas, y explicando de esta manera todos los fenómenos, aun aquellos… que a primera vista parecen contradecirla; esto es precisamente lo que hace a su doctrina un sistema científico[276].

Refiriéndose a la fórmula "trinitaria" "capital-tierra-trabajo" como las fuentes de la riqueza, Marx afirma que

> Es el gran mérito de la economía clásica haber destruido esta apariencia falsa e ilusión… esta personificación de cosas y conversión de producción en entidades, esta religión de la vida diaria [277].

---

275 K. Marx, *Capital*, "Afterword to the second German edition", vol. 1, p. 24.
276 K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, p. 43.
277 K. Marx, *Capital*, vol. 3, p. 830.

Un último ejemplo muestra claramente que Marx consideraba la teoría de Ricardo científica porque superaba las apariencias:

> … examinar cómo se sitúan las cosas con respecto a la contradicción entre el movimiento aparente del sistema y el movimiento real. Este es el gran significado histórico de Ricardo para la ciencia[278].

Sin embargo, la crítica de Marx consideraba las teorías de la economía clásica y de Ricardo como insuficientes. A pesar de una teoría del valor básicamente correcta, Ricardo no distinguía entre ganancia y plusvalía. Confundía trabajo con fuerza de trabajo, capital constante con capital fijo y capital variable con capital circulante. Su definición de renta era deficiente y mantenía visiones equivocadas sobre el dinero. No pudo examinar la conexión del trabajo con el dinero, etc[279]. Además de estas críticas, Marx muestra fallas más generales y sustanciales que surgen del fracaso de Ricardo para concebir la posibilidad de una crisis de sobreproducción y de su creencia en que el modo de producción burgués era un absoluto insuperable.

De acuerdo a Marx, Ricardo no podía admitir que las relaciones sociales burguesas pudieran transformarse en barreras para el desarrollo de las fuerzas productivas. Ricardo nunca entendió la forma específicamente burguesa de producción, estaba obsesionado con la idea de que la producción burguesa era la producción en cuanto tal[280]. En suma, Ricardo y toda la economía política clásica fallaron en entender las relaciones sociales capitalistas como una mera necesidad histórica. Miraban las categorías económicas "como leyes eternas y no como leyes históricas que son válidas solo para un desarrollo histórico particular, para un desarrollo definido de las fuerzas productivas"[281]. La economía clásica sobrepasó el nivel de las apariencias para constituirse en ciencia, pero lo hizo imperfectamente.

---

278 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 2, p. 106.

279 K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 2, pp. 373, 399 y 173 passim, y vol. 3, p. 138 passim.

280 Ibid., vol. 2, pp. 527-9.

281 K. Marx, carta a Annenkov, 28 Diciembre 1846, en Marx and Engels, *Selected Correspondence*, p. 34.

Estas imperfecciones científicas no son necesariamente ideológicas. La falta de precisión de Ricardo y la mayoría de sus errores y confusiones derivan de su método, que, a pesar de ser deficiente, está históricamente justificado[282]. Ricardo no vio el carácter relativo del modo de producción burgués porque las contradicciones y crisis que podían producir un cambio en el modo de producción no eran aparentes en ese momento. Por eso los errores de Ricardo no se convertían en un ocultamiento objetivo de las contradicciones. Por el contrario, la economía clásica quería en ese momento exacerbar las contradicciones existentes en contra de los restos del feudalismo. En la medida en que el ocultamiento de contradicciones es esencial para la ideología, muchas de las tesis de Ricardo no eran ideológicas aunque sí erróneas o insuficientes. Como lo hemos venido afirmando, para Marx hay errores que no son ideológicos. Pero, por supuesto, también existían distorsiones ideológicas en la teoría de Ricardo. En la medida que presenció ciertas contradicciones nuevas, como las crisis entre 1800 y 1815, y sus explicaciones las hicieron desaparecer, cayó en la ideología[283]. En suma, la economía clásica en cuanto ciencia cayó en algunas distorsiones ideológicas, pero no todos sus errores fueron ideológicos.

El carácter ideológico de las distorsiones en la ciencia no es un tipo de atributo o cualidad inmanente de los errores en cuestión. La ideología está referida históricamente a la evolución de las contradicciones en la sociedad. Las formas de conocimiento deben ser juzgadas no solo en relación a las contradicciones sociales presentes en el momento de la producción de tales conocimientos, sino también en relación a las contradicciones presentes en el momento en que se hace el juicio. Las ideas, sean correctas o erróneas, pero no ideológicas en un comienzo, pueden perfectamente bien llegar a ser

[282] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 2, p. 164: "La justificación histórica de este método de proceder, su necesidad científica en la historia de la economía, son evidentes a primera vista, pero también lo es, al mismo tiempo, su inadecuación científica". Véase también pp. 165-9.

[283] "Ricardo mira… la producción capitalista como la forma absoluta de producción, cuyas formas específicas de relaciones de producción nunca pueden entrar en contradicción con, o poner barreras a, los objetivos de producción…, cuando las contradicciones aparecen… el niega las contradicciones, o mas bien, expresa las contradicciones en otra forma…" Véase K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 3, p. 55.

ideológicas si nuevas contradicciones aparecen y son objetivamente ocultadas por esas ideas.

La idea de Ricardo de que no pueden existir crisis de sobreproducción, no es ideológica antes de que las primeras crisis aparezcan. Después de 1825, esta misma idea objetivamente oculta esas crisis que ya han ocurrido. De allí entonces que en este nuevo contexto la idea llega a ser ideológica. En general, en la época que Marx escribió sobre economía, la incapacidad de la economía política clásica para concebir las relaciones sociales capitalistas como una mera necesidad histórica, ya es ideológica. La dificultad de interpretar a Marx con respecto a las relaciones de la economía política clásica con la ideología se origina en el hecho que algunas veces juzga a los clásicos en el contexto de su propia época y otras en el contexto del estado de la sociedad en la época de Marx.

Aun así, el valor científico de la economía política no puede ser negado. La economía vulgar, en cambio, es apologética y "muy diferente a la urgencia de los economistas políticos como los fisiócratas, Adam Smith y Ricardo por entender las conexiones internas de los fenómenos"[284]. La diferencia es entre una ciencia que puede tener algunas distorsiones ideológicas y mera ideología pretendiendo tener el estatus científico.

---

[284] K. Marx, *Theories of Surplus-Value*, vol. 3, p. 453.

Capítulo VI
El concepto de ideología de Marx en perspectiva

Problemas y tensiones en el pensamiento de Marx

Aunque los elementos del concepto de ideología de Marx están esparcidos en numerosos textos, no fueron sistemáticamente elaborados y algunas veces se presentan en forma ambigua, hay una notable continuidad y consistencia en el tratamiento que Marx hace de él. Ciertos temas centrales y nociones básicas están presentes durante todo el desarrollo intelectual de Marx, desde su crítica temprana a la religión y a la concepción hegeliana del Estado hasta el desenmascaramiento de las apariencias económicas mistificadas y de los principios políticos aparentemente libertarios e igualitarios de la filosofía política burguesa. Por supuesto, como hemos tratado de mostrar, hubo también una evolución clara en la cual el concepto fue elaborado con precisión creciente y en la cual nuevas dimensiones se fueron agregando. Cada una de las tres etapas que distinguimos contiene contribuciones específicas que correponden a momentos históricamente delimitables del pensamiento de Marx. Pero en lo que se refiere al concepto de ideología estas nuevas perspectivas son progresivamente complejas y complementarias, no contradictorias.

Aun antes de usar el término "ideología" Marx ya había descrito su contenido al referirse a "la conciencia invertida del mundo" que corresponde a "un mundo invertido". Esta idea básica de una doble inversión en la conciencia y en la realidad no sólo es mantenida sino desarrollada durante la etapa siguiente, esclareciendo los mecanismos económicos exactos en los que se origina esta inversión y por medio de los cuales es ocultada. La función de las inversiones ideológicas fue comprendida desde un

comienzo cuando Marx afirmó que la religión compensaba en la mente las deficiencias del mundo.

Esta idea se desarrolla latamente en las etapas siguientes al describir las contradicciones y problemas específicos de las relaciones sociales capitalistas escondidas detrás del mundo ideológico de la igualdad y la libertad. De allí que las connotaciones negativas del concepto de ideología son mantenidas en todo momento. Pero también, y muy importante, esta dimensión negativa es siempre utilizada para la crítica de un tipo específico de error que, de una u otra manera, se conecta con el ocultamiento y la distorsión de una realidad invertida y contradictoria. En este sentido se trata de un concepto restringido e histórico: restringido, porque no incluye toda clase de errores y porque no todas las ideas dominantes son ideológicas; histórico, porque depende de la evolución de las contradicciones. La ideología no es un atributo inmanente de ciertas formas de conciencia. Sólo surge cuando las ideas se relacionan de maneras específicas a las contradicciones cambiantes de la sociedad. De donde ideas no ideológicas pueden llegar a ser ideológicas y viceversa.

Surge la pregunta acerca de si esta interpretación de Marx, al conectar las distorsiones ideológicas con el ocultamiento y reproducción de contradicciones es una explicación demasiado funcionalista para ser aceptable dentro del marxismo. Considero que no. Me apoyo en la distinción que G.A. Cohen ha hecho entre "atribuir una función" y "proveer una explicación funcionalista"[285]. Una explicación funcionalista de la ideología sostendría que la ideología surge porque las contradicciones deben ser ocultadas. En otras palabras, el efecto de la ideología explica por qué existe la ideología. No es esto lo que propongo. Al decir que el efecto (o la función) de la ideología es ocultar contradicciones estoy sólo atribuyendo una función. Esta afirmación no implica que la ideología existe porque oculta contradicciones. Simplemente establece cual es el efecto de la ideología. Esto no implica una posición funcionalista. Debo agregar que Cohen distingue entre funcionalismo y explicaciones funcionales. Rechaza el primero y

[285] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History, A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 250, y, en general, capítulo 9.

propone una interpretación de Marx basado en las segundas. Sin embargo, aun si se aceptara que el funcionalismo se define por explicaciones funcionales, esto no afectaría mi posición porque en ningún momento he intentado una explicación funcional.

La variedad de elementos presentes en los análisis de Marx hacen de la ideología un concepto versátil y extraordinariamente rico. Sin embargo, hay también una serie de problemas y cuestiones no resueltas que surgen de algunas ambiguedades y tensiones presentes en los textos de Marx que hacen más difícil la interpretación del significado que él quiso darle al concepto y que plantean problemas a la teoría misma. Las ambiguedades y tensiones en los trabajos de Marx derivan de las dificultades inherentes en la tarea muy compleja que se propuso llevar a cabo. Tres aspectos de ella vale la pena mencionar.

Primero, la enorme extensión del objetivo de Marx, que es dar cuenta rigurosa de las premisas reales que permiten una comprensión correcta de la sociedad y la historia, plantea el problema de si los análisis concretos de modos de producción específicos pueden ser articulados con principios más generales acerca de su secuencia histórica, de si la variabilidad de casos históricos particulares es compatible con una visión unificada de la totalidad histórica. Segundo, está el problema de tomar elementos de diferentes orígenes teóricos y de diferentes disciplinas y de tratar de integrarlos en una teoría superior. Por un lado está el intento de integración de elementos filosóficos materialistas tomados de los filósofos británicos del siglo XVII y la ilustración francesa del siglo XVIII con una teoría de la práctica y de la conciencia que reconoce el lado activo del sujeto y cuyos elementos habían sido provistos por el idealismo alemán; por otro lado está la integración de tal síntesis filosófica con los datos empíricos entregados por análisis económicos e históricos. Tercero, el objetivo de entender la sociedad y la historia tiene sentido para Marx solo para explorar las posibilidades de liberación de la humanidad, es decir, Marx quiere desarrollar una teoría que no solo esté dotada "de la precisión de la ciencia natural"[286], sino

[286] K. Marx, "Preface" to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, en *Selected Works* in One Volume (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 182.

que también sea "en su esencia crítica y revolucionaria"[287]. El intento de Marx por construir una teoría científica y revolucionaria plantea el problema de cómo reconciliar las leyes científicas generales con prácticas políticas particulares y cómo integrar el análisis riguroso de la realidad con la crítica a su carácter alienado y contradictorio.

Las tensiones en el pensamiento de Marx surgen porque el equilibrio logrado entre estos factores contributivos y los énfasis puestos por Marx en contextos particulares no son siempre los mismos y por lo tanto se van perfilando acercamientos explicativos alternativos a los mismos problemas. Por eso es posible encontrar un acento en la leyes científicas en ciertos momentos, que es reemplazado por un énfasis en prácticas políticas en otros momentos; algunas veces Marx subraya premisas materialistas tradicionales para criticar el idealismo, pero otras veces destaca premisas idealistas para criticar el viejo materialismo; ocasionalmente la influencia de la concepción hegeliana de la totalidad histórica y de la dialéctica predomina, mientras en otras ocasiones la especificidad irreducible de los movimientos históricos lleva la mejor parte.

La integración de diferentes posiciones teóricas en el pensamiento de Marx es ampliamente reconocida pero a menudo no se da suficiente peso al hecho de que es la fuente de tensiones y ambiguedades. Alfred Schmidt ha analizado penetrantemente el modo como Marx logró tal integración al nivel filosófico, y se ha opuesto convincentemente a interpretaciones unilaterales del pensamiento filosófico de Marx[288]. Fleischer, a su vez, cree que la mayoría de las interpretaciones del marxismo no toman suficientemente en cuenta la complejidad del pensamiento de Marx y tienden a proponer versiones parciales y unilaterales. Por eso plantea su aporte como un intento de "contribuir a sustraer el concepto marxista de la historia de las estrecheces de tal interpretación unilateral"[289].

---

287 K. Marx, "Afterword to the German edition" of *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), Vol. I, p. 29.

288 A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: New Left Books, 1971).

289 H. Fleischer, *Marxism and History* (London: Allen Lane, 1973), p. 12.

Sin embargo, a pesar de sus acercamientos genuinamente críticos, tanto Schmidt como Fleischer, subestiman las tensiones que emergen de la complejidad del pensamiento de Marx y les buscan soluciones que son demasiado fácilmente atribuidas al mismo Marx. En el extremo opuesto Korsch reconoce la existencia de tensiones en el pensamiento de Marx, pero rechaza todo intento de resolverlas tratando de suavizar las contradicciones. Así distingue entre una "fórmula objetiva", basada en el Prefacio de 1859, para la cual el proceso histórico es concebido como el desarrollo de las fuerzas productivas, y una "fórmula subjetiva", basada en el *Manifiesto*, para la cual la historia se concibe en términos de lucha de clases. Según Korsch estas fórmulas "son dos formas independientes de pensamiento marxista, igualmente originales y no derivadas la una de la otra"[290].

Es necesario por lo tanto revisar algunas de las ambigüedades y tensiones que afectan al concepto de ideología y tratar de establecer sus orígenes. En algunos casos pueden deberse a interpretaciones unilaterales que deforman el pensamiento de Marx y que pueden resolverse restableciendo una interpretación más equilibrada de su pensamiento. En otros casos las tensiones no tienen soluciones tan obvias porque no se deben a una parcialidad en la interpretación de Marx sino que a disyunciones teóricas más profundas que plantean entonces la necesidad de escoger uno de los polos de la tensión y abandonar el otro.

La extensión del concepto de ideología

En el famoso "Prefacio" de 1859, ya aludido repetidas veces, Marx dice: "debe hacerse una distinción entre la transformación material de las condiciones económicas de producción, que pueden determinarse con la precisión de la ciencia natural, y las formas filosóficas, estéticas, religiosas, políticas o legales en suma, ideológicas, mediante las cuales los hombres se hacen conscientes de este conflicto y luchan por resolverlo"[291]. El problema aquí es obviamente la enumeración de formas ideológicas que parecen

---

[290] K. Korsch, *Karl Marx* (London: Chapman & Hall, 1938), pp. 187 y 229.
[291] K. Marx, 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 182.

cubrir la totalidad de las formas de pensamiento de la sociedad. Primero, no habría nada de restringido acerca de la ideología; segundo, si la ideología es una distorsión, entonces todas las formas de conciencia, desde las filosóficas a las políticas, serían inadecuadas, lo que parece un poco excesivo.

Para evitar este problema, algunos autores prefieran pensar que en 1859 Marx cambió su concepto de ideología. Por ejemplo, Markovic ha afirmado que este pasaje marca el comienzo de un nuevo uso del término ideología por Marx en un sentido más amplio; es decir, en este texto Marx habría superado una noción de ideología como inadecuada o falsa conciencia, para entenderla como "la totalidad de las formas tomadas por la superestructura de un período histórico"[292]. Contra esta interpretación está el hecho que Marx contrasta la precisión de la ciencia natural con las formas ideológicas en que los seres humanos conscientizan estas transformaciones, es decir, Marx quiere mantener la distinción entre ideología y ciencia y por lo tanto, implícitamente está sosteniendo que las formas ideológicas son inadecuadas para ganar una conciencia verdadera sobre esas transformaciones. Esta impresión se confirma cuando más adelante ratifica que: "resolvimos trabajar en común la oposición de nuestra visión a la visión ideológica de la filosofía alemana"[293]. El sentido negativo del concepto está claramente aludido: él y Engels están por la ciencia y en oposición a la ideología. Pero si esto es así, entonces la filosofía, la estética, la política, la jurisprudencia y la religión aparecen como formas inadecuadas *in toto*, lo que hace perder el carácter restringido y específico al concepto de ideología.

Esto es especialmente apreciable en el caso de la religión. La importancia histórica que la crítica de la religión tuvo para el concepto de ideología no debe ser subestimada. Sin embargo, al evaluar la relación entre religión e ideología desde un punto de vista global, debe tenerse en mente que, aunque la religión puede tener una dimensión ideológica, sería apresurado y sin base firme pretender que puede ser reducida a esa dimensión. La religión es ciertamente un fenómeno que históricamente se ha relacionado

[292] M. Markovic, *The Contemporary Marx* (Nottingham: Spokesman Books, 1974), p. 61.
[293] K. Marx, 'Preface' to A *Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 182.

con las contradicciones sociales, pero esto no necesariamente impide la existencia de otras dimensiones dentro de ella. En lo que concierne al estudio científico de la ideología estas otras dimensiones posibles no son pertinentes y su existencia eventual no debe obstaculizar el análisis de su dimensión ideológica.

Con todo, aun ciertos autores marxistas como A. Schmidt, reconocen que "sólo la utopía realizada puede decidir, en su práctica, si las construcciones que ella denunció como ideológicas son meramente apariencias que se desvanecerán junto con la sociedad falsa o si la religión es absolutamente afirmada por el ser del hombre, como la apologética cristiana nos quiere hacer creer"[294]. Esto abre una puerta a la posibilidad de que la historia misma, habiendo llegado a la sociedad sin contradicciones, demuestre que la religión no se desvanece como Marx había anticipado. Pero no es necesario esperar tanto. Aun desde un punto de vista puramente sociológico, no puede afirmarse que la relación de la religión con las contradicciones sociales haya tenido siempre el sentido de ocultarlas o negarlas en el interés de la clase dominante. Hay muchos ejemplos históricos que muestran a la religión jugando el rol contrario, esto es, desenmascarando y revelando las contradicciones sociales (y no pocas veces luchando por el cambio social de estructuras injustas). Es posible entonces que la religión no juegue un rol ideológico aun cuando se la juzgue desde un punto de vista estrictamente sociológico.

En sentido estricto, para la teoría de la ideología de Marx, la filosofía, la estética, la política, la jurisprudencia y la religión no son formas de conciencia inherentemente ideológicas *in toto* sino que hay que examinar en cada caso cual es su relación específica con las contradicciones sociales. Es obvio que la manera de expresarse de Marx en el Prefacio es ambigua y da la impresión contraria.

Ambigüedades como ésta pueden estar relacionadas con la pregunta acerca de por qué, si Marx elaboró un concepto crítico y negativo de ideología, la mayoría de los teóricos marxistas posteriores han mantenido una concepción neutral que, en lo

[294] Véase, A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 141.

central, concibe la existencia de varias ideologías que responden a los intereses de diversas clases sin implicar necesariamente alguna distorsión. Esta disparidad entre Marx y sus continuadores ha introducido una gran confusión en la discusión y análisis del concepto, en muchos casos afectando su utilidad práctica dentro de las Ciencias Sociales. Es necesario por lo tanto explorar históricamente y confrontar estas dos concepciones antagónicas (y sus muchas variantes) dentro del marxismo de tal manera que, al menos, se pueda entender por qué cambió el significado del concepto y qué posibilidades heurísticas provee cada uno. Tarea que intentaré empezar en el volumen siguiente.

Es especialmente importante tener en mente que dentro de cada tradición de pensamiento hay muchas variantes y que las insuficiencias de alguna de ellas no significan que toda la tradición esté cuestionada. Por ejemplo dentro de la tradición que neutraliza el concepto de ideología, es muy distinta la posición de Lenin a la de Gramsci. Igualmente, dentro de la tradición crítica que inaugura Marx, es muy diferente la interpretación que destaca la idea de conciencia falsa a la visión crítica de Althusser que rechaza esa idea. No se puede confundir una noción particular de conciencia falsa con la idea general de un concepto crítico de ideología, de tal modo que, al mostrar los problemas de una teoría de la conciencia falsa, no se está necesariamente descartando la noción general de un concepto crítico.

Los problemas de la base y la superestructura

En segundo lugar, Marx trató a la ideología como parte de una concepción más amplia acerca del origen y la determinación social de las ideas. En otras palabras, la ideología es una modalidad o cualidad de ciertas ideas dentro de lo que Marx llama "las formas de conciencia social", la que a veces (las menos) aparece como la "superestructura idealista" o la "superestructura ideológica". Esta última expresión es problemática: da la impresión de que la ideología es una instancia social que cubre todas las formas de conciencia social, en circunstancias que, para Marx la ideología es un tipo específico de distorsión. Al menos hay aquí una imprecisión en el lenguaje. Si se quisiera mantener tanto un

concepto negativo de ideología como la idea de una superestructura general de ideas, la solución está en hablar de una superestructura de ideas o ideacional, que contendría formas de conciencia ideológicas y no ideológicas. La superestructura sería el nivel global de conciencia social mientras la ideología sería sólo una parte restringida de ella.

En la superestructura de ideas de la sociedad de clases capitalista, las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante; pero esto no las convierte a todas en ideología. La distinción entre ideología y superestructura de ideas significa que el carácter de clase de las ideas no es una condición suficiente para hacerlas ideológicas, y que no todos los errores o distorsiones en ellas son necesariamente ideológicos. Sin embargo, no todo se resuelve con la noción de una superestructura de ideas. Cabe también preguntarse si la metáfora misma de la base y la superestructura es adecuada para explicar la determinación social de la conciencia.

En efecto, aunque la noción de una superestructura de ideas diferente de la ideología elimina la contradicción inherente en el concepto de "superestructura ideológica", no está ella misma exenta de serios problemas. La pregunta que debe responderse es si la representación de la conciencia como una superestructura determinada por la base es satisfactoria. Lo que busca esta imagen espacial es trasmitir la idea de que las formas de conciencia social no son autónomas y no emergen de sí mismas, sino que tienen su fundamento en las relaciones sociales de producción. Max Adler afirma con razón que este símil arquitectónico se dirigía principalmente contra la metafísica espiritualista y el idealismo que creían en el auto-desarrollo de la idea[295]. Por eso está íntimamente relacionado con la teoría materialista del reflejo. Sin embargo, otros textos de Marx parecen apartarse de esta teoría. Aquí surge una tensión importante dentro del pensamiento de Marx.

Por un lado hay una tendencia consistente en Marx y Engels a analizar la conciencia como un reflejo de la vida material

[295] Max Adler, Ideology as Appearance, en T. Bottomore y P. Goode (eds), *Austro-Marxism* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 254-5.

siguiendo la idea principal del materialismo filosófico: el mundo material es anterior a, y existe independientemente de, la mente y por lo tanto las ideas solo pueden reflejar y representar, son las meras imágenes del mundo objetivo. Así parecen proponerlo Marx y Engels en *La Ideología Alemana* cuando hablan de los "reflejos ideológicos y ecos de este proceso de vida", de los "sublimados de su proceso de vida material" y del "reflejo ideal de colisiones reales"[296]. En este texto ellos introducen por primera vez la idea de que la conciencia es la superestructura de una base material[297], metáfora que utilizarán para explicar el principio de que la conciencia no es autónoma sino determinada.

Más adelante, en *El Capital*, Marx confirma que para él "lo ideal es nada más que el mundo material reflejado por la mente humana, y traducido a formas de pensamiento"[298]. Engels en carta a Mehring habla del "reflejo en el pensamiento de los hechos económicos cambiados"[299] y en el *Anti-Dühring* describe el socialismo moderno como "nada sino el reflejo en el pensamiento" del conflicto entre las fuerzas productivas y modos de producción[300]. En su *Ludwig Feuerbach* Engels reafirma una vez más el principio materialista: "comprendemos los conceptos en nuestras cabezas una vez más materialistamente como imágenes [Abbilder] de cosas reales"[301]. La teoría del reflejo destaca la idea de que la conciencia es una expresión o efluvio del mundo material, pero no le concede ningún rol activo. Por el contrario, la conciencia aparece como un resultado pasivo que solo reproduce en la mente un proceso externo que se constituye independientemente de la conciencia.

Por otra parte, sin embargo, Marx y Engels destacan el lado activo y el carácter anticipatorio de la conciencia. Desde la época en que rompieron con Feuerbach estaban conscientes de que "el

---

296 K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, *Collected Works*, Vol. 5 (London: Lawrence & Wishart, 1976), pp. 36 and 287.

297 Ibid., p. 89.

298 K. Marx, *Capital* (London: Lawrence & Wishart, 1974), Vol. I, p. 29.

299 F. Engels, "Carta a Mehring" (14 Julio 1893) en K. Marx y F. Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress, 1975), p. 433.

300 F. Engels, *Anti-Duhring* (London: Lawrence & Wishart, 1969), p. 317.

301 F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* en *Selected Works* in One Volume (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 609.

defecto principal de todo el materialismo previo… es que las cosas, la realidad, lo sensible es concebido solo en la forma del objeto o de contemplación, pero no como actividad humana sensible, práctica, no subjetivamente"[302]. Esto sugiere que la conciencia no es solo una expresión sino también un elemento constitutivo de la realidad, en la medida que esta realidad no está ya dada sino que es construida por la práctica humana. Y la práctica humana se caracteriza no solo por ser consciente sino también por el hecho que, a diferencia de la actividad animal, tiene una meta que puede ser anticipada:

> Una araña conduce operaciones que se parecen a las de un tejedor, y una abeja averguenza a muchos arquitectos en la construcción de sus celdas. Pero lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas es esto, que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación, antes de erigirla en la realidad. Al final de cada proceso de trabajo obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador en su comienzo[303].

De modo similar, cuando analiza la relación entre producción y consumo Marx argumenta que "el consumo idealmente propone el objeto de producción como una imagen interna, como una necesidad, como impulso y como propósito. Crea los objetos de producción en una forma todavía subjetiva"[304]. De estas citas es posible deducir que la conciencia no solo refleja sino que también ayuda a constituir la realidad material al anticipar mentalmente los resultados de la práctica humana. Existen entonces dos versiones en conflicto sobre la conciencia, una tensión derivada del intento de Marx por integrar elementos del materialismo filosófico con "el lado activo" desarrollado por el idealismo. Por un lado la conciencia se analiza en el contexto de la metáfora base-superestructura como un reflejo pasivo de la vida material. Por otro lado la conciencia se analiza en el contexto de una teoría de la práctica como un elemento activo y anticipatorio.

[302] K. Marx, "Theses on Feuerbach", in *The German Ideology*, Part 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970), *First Tesis I*, p. 3.

[303] K. Marx, *Capital*, Vol. I, p. 174.

[304] K. Marx, "Introduction", *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 92.

Por lo tanto, la metáfora espacial de la base y la superestructura se ubica en el lado materialista tradicional de la tensión que se encuentra en Marx. Por un lado parece propiciar la idea de que la conciencia es un fenómeno de carácter secundario, un puro reflejo de lo que ocurre en el campo de las relaciones de producción (el primer piso sostiene y es la condición de posibilidad del tercer piso). De este modo la conciencia es vaciada de su significación y su inteligibilidad propia es reducida a las relaciones económicas. Por otro lado, la imagen arquitectónica puede inducir también la idea opuesta de que la base y las dos superestructuras son totalidades auto-suficientes y separadas –la economía, el estado y la conciencia verdaderos compartimientos que combinados generan un modo de producción específico, y que mantienen relaciones causales específicas entre ellos. Las relaciones entre estas instancias (o pisos) son concebidas como influencias externas entre entidades ya constituídas que poseen un índice variable de efectividad. De este modo la base y las superestructuras se sustancializan como esferas autónomas, aunque una de ellas (la base económica) tiene en última instancia la primacía sobre las otras.

Lo menos que se puede decir de la metáfora de la base y la superestructura es que no es muy adecuada porque no logra comunicar un significado preciso y consistente. Puede ser interpretada de manera reduccionista o como una teoría de instancias consolidadas que se influencian recíprocamente. Los varios “niveles” o “pisos” se consolidan como instancias ya dadas, como un mundo de objetos reificados. Si el problema se plantea en estos términos, la noción de determinación se hace difícil: ¿cómo puede la economía como una instancia objetiva y ya dada determinar la producción de teoría o arte en otra instancia separada? La metáfora espacial no toma en cuenta que tanto la economía como el arte son producidos por la práctica humana y que, por lo tanto, el concepto de determinación hace sentido sólo desde una perspectiva que no reduce la realidad a la forma del objeto.

La concepción de niveles arquitectónicos tiende a mezclar prácticas transversales con aparatos e instituciones específicos lo que termina por descalabrar el edificio. Por ejemplo, la

superestructura ideacional se supone que incluye todas las formas de conciencia social pero también instituciones educacionales, medios de comunicación, iglesias, etc. La superestructura política incluye al parlamento, el poder judicial, la policía pero también las leyes, regulaciones y relaciones de poder. La economía abarca las relaciones materiales de producción, unidades e instituciones económicas y medios de producción, pero también otras fuerzas productivas como la ciencia y la tecnología. Las dificultades surgen inmediatamente: la ciencia es una forma de conciencia social pero también una fuerza productiva. Las leyes y códigos son también productos culturales. ¿Puede la discusión política a través de revistas y diarios reducirse sólo a la superestructura de ideas o sólo a la superestructura política con exclusión de la otra? Puede reducirse la problemática del poder a la superestructura política, o también aparecen problemas de poder en las instituciones académicas y económicas?

En términos más generales, ¿puede concebirse un acto político o económico en el cual no esté involucrada la conciencia? Si la respuesta es negativa, entonces carece de sentido concebir la conciencia como una superestructura separada. Las formas de la conciencia social permean la totalidad de la estructura social. Por supuesto, es posible distinguir formas específicas de conciencia que aparecen de preferencia en ciertos niveles: la estructura económica funciona por medio de conocimiento científico y tecnológico, el estado funciona por medio de las leyes y las ideas políticas. Pero al mismo tiempo tanto las leyes como el conocimiento científico son partes importantes del aparato educacional. Por lo tanto, en general, las formas de conciencia social no pueden ubicarse en un nivel auto-contenido y separado. Esto al menos en dos sentidos: 1. No puede existir una superestructura de ideas separada del funcionamiento real de las esferas políticas y económicas. 2. No hay ideas que puedan ser concebidas como operando sólo en un nivel particular y no en otros.

Entonces, la distinción marxista tradicional entre la base y la superestructura tiene problemas serios y sólo hace algo de sentido cuando se consideran las instituciones y organizaciones materiales

específicas de cada nivel que se han ido especializando y diferenciando con el desarrollo de la modernidad, creando así distintos "campos" de prácticas. No estoy proponiendo una distinción entre aspectos materiales y espirituales de la sociedad. Lo que Marx llamó "las formas de conciencia social" tiene también su sustrato material: vienen en libros y discos, se comunican a través del lenguaje por medio de "capas de aire agitadas", etc. No existen formas puramente ideales de conciencia en la sociedad. Sin embargo, la materialidad en la cual las ideas están encajadas debe distinguirse de la materialidad organizacional de los varios aparatos que se especializan en las diferentes prácticas. Mientras la primera no es afectada por el carácter económico, político o ideológico de las ideas, la materialidad organizacional de los aparatos políticos, económicos e ideológicos es específica de cada nivel. Todos los aparatos materiales en todos los niveles de la sociedad trabajan con ideas que vienen en libros, computadores, etc.; pero los aparatos de la superestructura ideacional (educación, medios) se especializan en la producción y trasmisión de ideas como su objetivo primordial. Por eso el "campo intelectual" puede distinguirse del "campo político" y del "campo económico", porque estos dos últimos están principalmente dedicados al ejercicio del poder y a la producción y distribución de bienes materiales.

La metáfora de la base y la superestructura puede ayudar a describir la existencia de diferenciación institucional y de "campos" específicos de prácticas presididas por aparatos especializados. Pero no puede explicar la determinación social de la conciencia, ni, más específicamente, el surgimiento de la ideología. El símil espacial es inevitablemente estático y fomenta la reducción de la conciencia a un nivel específico "determinado" externamente por otro nivel de relaciones económicas. La determinación de la superestructura por la base se entiende como un modo externo de causalidad en que lo material inconsciente engendra lo espiritual. Pero Marx propuso una forma alternativa de entender la determinación de la conciencia: es por medio de, y en la práctica material humana que surgen tanto las instituciones económicas como las formas de conciencia. Son las insuficiencias

de esas prácticas las que se proyectan en formas ideológicas de conciencia.

Ideología y contradicciones

En tercer lugar, surgen algunas dudas sobre el campo de aplicación del concepto marxiano de ideología en la sociedad actual. Si la existencia de contradicciones reales en la sociedad es de la esencia del concepto, surgen dos tipos de preguntas. Primero, la existencia de contradicciones supone que la sociedad cambia dialécticamente, por medio de oposiciones. ¿Cómo hay que entender la dialéctica de las contradicciones en las sociedades contemporáneas? Segundo, ¿cuáles son más precisamente las contradicciones sociales? ¿Cómo se clasifican? ¿Qué tipo de conflictos cubren? Tratemos de explorar las posibles respuestas a estas preguntas.

En primer lugar, está el hecho de que Engels llegó a concebir una dialéctica en la naturaleza que permitía explicar el cambio y el movimiento en las cosas materiales. Esta caracterización de la dialéctica ha sido muy criticada y para muchos autores es la base para sostener que Marx y Engels no tuvieron la misma perspectiva o concepción en esta materia. Según ellos, un concepto adecuado de dialéctica no puede prescindir de la práctica humana y por lo tanto no tiene sentido hablar de una dialéctica de la naturaleza[305]. Tal noción de dialéctica perdería el sentido específico que Marx le daba al concepto de contradicción. Para Marx la contradicción no era un principio metafísico presente en todas las cosas, sino un resultado histórico de "un modo de actividad material limitado" que se objetivaba en relaciones sociales que los seres humanos no controlan. Marx solo se habría fijado en la posibilidad de que la forma contradictoria de la sociedad pudiera ser superada mediante una práctica revolucionaria. Esto no se relaciona mucho con movimientos naturales, por mucho que sean también contradictorios. Hay que decir, que aunque Engels desarrolló sus ideas sobre la dialéctica en forma independiente, él siempre estuvo

[305] Véase A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, H. Fleischer, *Marxism and History* y T. Carver, *Marx and Engels: the Intellectual Relationship* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1983).

en estrecho contacto y correspondencia con Marx, el que no solo sabía de su intención de escribir sobre la dialéctica en la naturaleza sino que explícitamente aprobaba ese esfuerzo[306].

Contrariamente a la idea de Carver de que "Marx nunca avaló la dialéctica materialista… que Engels sigue"[307], una investigación cuidadosa de los propios escritos de Marx muestra que el problema de la concepción de la dialéctica está presente en el mismo Marx. De partida, él también tenía la idea de definir formalmente la dialéctica. En una carta a Engels, Marx dice: "si hubiera tiempo para tal trabajo de nuevo, me gustaría mucho hacer accesible a la inteligencia humana común –en dos o tres hojas impresas– lo que es racional en el método que Hegel decubrió pero que al mismo tiempo envolvió en misticismo"[308]. El hecho que Marx nunca lo hizo no borra el hecho de que quiso hacerlo, lo que muestra que una síntesis que compilara las principales leyes de la dialéctica no era extraña a su pensamiento. Más aun, Marx no evitó referirse a leyes específicas de la dialéctica en un contexto que sugiere la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza y específicamente comparó las contradicciones en las relaciones mercantiles con las contradicciones en el movimiento de los cuerpos físicos:

> Verás también en la conclusión de mi capítulo III, donde toco la transformación del maestro artesano en capitalista –como resultado de cambios meramente cuantitativos– que en ese texto cito el decubrimiento de Hegel con respecto a la ley de que cambios meramente cuantitativos se transforman en cambios cualitativos y afirmo que se verifica igual en la historia y en la ciencia natural[309].

> El intercambio de mercancías implica condiciones contradictorias y mutuamente excluyentes. La diferenciación de las mercancías entre mercancías y

306 Véase sobre esto J. Hoffman, *Marxism and tke Theory of Practice* (London: Lawrence & Wishart, 1975), pp. 15—70 y V. Gerratana, *Investigaciones sobre la historia del Marxismo* (Barcelona: Grijalbo, 1975), Vol 1, pp. 147-184.

307 T. Carver, *Marx and Engels…*, p. 134.

308 K. Marx, Carta a F. Engels, 14 Enero 1858, *Selected Correspondence*, p. 93.

309 K. Marx, Carta a F. Engels, 22 Junio 1867, *Selected Correspondence*, p. 177.

> dinero no elimina estas inconsistencias, sino que desarrolla un modus vivendi, una forma mediante la cual pueden existir una al lado de la otra. Esta es generalmente la manera como las contradicciones reales se reconcilian. Por ejemplo, es una contradicción describir un cuerpo acercándose constantemente hacia otro, y al mismo tiempo, alejándose constantemente de él. La elipse es una forma de movimiento que, mientras permite que la contradicción siga existiendo, al mismo tiempo la reconcilia[310].

Pero, más significativo que todos es un pasaje de *El Capital* donde Marx compara su método dialéctico con el de Hegel y concluye que son opuestos. Mientras para Hegel la Idea es el sujeto independiente que crea el mundo externo, "para mi, por el contrario, lo ideal no es nada más que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento". De aquí Marx deriva la idea de que en Hegel la dialéctica está de cabeza: "debe ser puesta de pie de nuevo, si se quiere descubrir el corazón racional dentro de la cáscara mística"[311]. La descripción de Marx de su concepción de dialéctica como una simple inversión de la concepción de Hegel sugiere dos cosas: primero, que aunque la materia reemplaza al espíritu, la dialéctica es todavía un proceso objetivo por medio del cual un sustrato ontológico evoluciona separado de la práctica humana; segundo, que la extensión de la dialéctica sigue siendo la misma, es decir, es el principio universal para explicar el mundo.

Estas citas muestran que la concepción de la dialéctica de Engels no era incompatible con algunas de las ideas de Marx. Pero, por otro lado, hay importantes elementos en el pensamiento de Marx que difieren claramente de esa concepción. Y esta es la fuente de una importante segunda tensión no resuelta en el pensamiento de Marx. Es posible mostrar que en ciertos textos Marx expresa su distancia de una codificación abstracta de leyes dialécticas que termina por sustituir análisis concretos por principios universales. En carta a Engels, critica a Lasalle diciendo

---

310 K. Marx, *Capital*, Vol. I, p. 106.
311 K. Marx, *Capital*, Vol. I, p. 29.

que "aprenderá a su costo que desarrollar una ciencia por medio de la crítica hasta el punto que pueda ser dialécticamente presentada es totalmente distinto de aplicar un sistema abstracto y ya hecho de lógica"[312]… Cuando Marx afirma en *El Capital* que la transición de la manufactura a la maquinofactura implica un cambio de la cantidad a la calidad, no deriva esto de la existencia de una ley universal de la dialéctica, sino de un análisis histórico concreto.

Hay también evidencia clara que a Marx no le interesaba la dialéctica como un principio explicativo universal de todas las cosas y movimientos. La existencia de contradicciones no es para Marx el resultado de un principio metafísico inherente en todos los seres, sino el resultado social de condiciones históricas específicas transitorias que pueden ser prácticamente alteradas. Por eso Marx afirma que

> En el momento mismo que empieza la civilización, la producción comienza a estar fundada en el antagonismo de órdenes, estamentos, clases y finalmente en el antagonismo del trabajo acumulado con el trabajo inmediato. Esta es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días. Hasta ahora las fuerzas productivas se han desarrollado en virtud de este sistema de antagonismos de clase… En una sociedad futura en la que los antagonismos de clase habrán cesado, en la que no habrá ya más clases, el uso ya no estará determinado por el tiempo mínimo de producción [313].

Esto muestra que, en contraste con Hegel, Marx concibe la contradicción como una condición de progreso históricamente limitada. Solo surge con la civilización (por lo tanto excluye a las comunas primitivas) y dura solo hasta la abolición del capitalismo y del sistema de clases. Muestra también que para Marx la dialéctica no es un movimiento del mundo material independiente y puramente objetivo pero está inextricablemente relacionado a antagonismos de clase y prácticas de clase.

---

312 K. Marx, Carta a F. Engels, 1 Febrero 1858, *Selected Correspondence*, p. 95.
313 K. Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress, l975), pp. 59 y 61.

De acuerdo con esta versión, lo que Marx busca es explorar la posibilidad de trascender la forma contradictoria de sociedad para reemplazarla por una en la que los seres humanos tengan el control sobre su propias relaciones sociales. Esta clase de contradición, que requiere ser superada por medio de la práctica revolucionaria es muy diferente a otros procesos de movimiento en la naturaleza. Como Marx mismo lo expresó, "individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en tanto relaciones comunitarias propias están subordinadas a su propio control común, no son productos de la naturaleza, sino de la historia"[314].

Tenemos así en el propio Marx dos versiones de la dialéctica aparentemente en conflicto, una tensión que deriva de su incorporación de elementos hegelianos en diferentes contextos y con diferentes énfasis. Algunos pasajes tienden a dar la impresión que la inversión de la dialéctica de Hegel no afecta su extensión y su "corazón racional". Así la dialéctica aparece como un principio positivo de aplicación universal. Otros pasajes sobre la dialéctica son claramente más restrictivos y entregan una idea de negatividad, de un proceso históricamente limitado, inextricablemente unido con la prácticas humanas y determinado a tener un fin. Si descontamos la posibilidad de probar fehacientemente que Marx se inclinó por uno de los extremos de esta tensión, lo menos que se puede decir entonces, es que en la sociedad las contradicciones funcionan de una manera diferente a como funcionan en la naturaleza. Y esto arroja una duda importante sobre cuál es la concepción de Marx sobre la dialéctica. Una dialéctica de la naturaleza no tiene mucho sentido, pero es muy posible que Marx haya creído en ella.

Fue en este sentido que la ortodoxia marxista se desarrolló después de la muerte de Marx. Tanto Engels como Plejanov, Lenin, Stalin y Mao adoptaron sin cuestionamientos la idea de Marx de que bastaba con invertir la dialéctica de Hegel en forma materialista considerando a las contradicciones como fenómenos naturales de carácter universal. Privilegiaron solo un lado de la tensión. De este modo las contradicciones sociales quedaron no

---

[314] K. Marx, *Grundrisse*, p. 162.

solo subsumidas dentro del mundo natural, sino que también fueron reducidas a un carácter ciego e inexorable. Lenin sostenía que se debe reconocer las contradicciones "en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (incluyendo la mente y la sociedad")[315].

Lucio Colleti ha reabierto el debate sobre el carácter real o lógico de las contradicciones. Partiendo de la distinción de Kant entre "oposición real" y "contradicción dialéctica", Colletti asume que en el mundo real solo se pueden encontrar oposiciones pero no contradicciones. Pero, como está consciente de que Marx habló de contradicciones dialécticas en el modo capitalista de producción, propone cuestionar el carácter de la realidad capitalista. El capitalismo "no es realidad *sic et simpliciter* sino la realización de la alienación. No es una realidad positiva, sino una a ser derribada y negada", "es una realidad que está invertida, que está de cabeza"[316]. El problema es que como Colletti no acepta la existencia de contradicciones en la realidad, debe afirmar implícitamente que el hecho de que la realidad capitalista está invertida torna esta realidad de alguna manera en algo "irreal". Y entonces es solo porque el capitalismo no es totalmente real que puede ser contradictorio. De esta manera reconcilia la existencia de contradicciones en el capitalismo con su creencia de que solo pueden existir contradicciones lógicas. El capitalismo no sería una realidad completa sino alienada, por eso es contradictorio.

Es cierto que si el capitalismo es contradictorio, no puede ser una "realidad positiva". Pero Colletti comete el error de confundir e identificar una "realidad negativa" con falta de realidad o simplemente irrealidad. El hecho de que la realidad capitalista es alienada no le impide ser completamente real. Pensar de otro modo es restringir arbitrariamente el concepto de realidad a una situación ideal no existente todavía. Colletti tiene razón en criticar la identificación hegeliana entre contradicción y realidad, pero se equivoca en identificar contradicción con irrealidad. No se da cuenta que la realidad puede ser contradictoria en un momento de la historia y no contradictoria en otro. Mientras para Marx el

---

315 Véase V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, en *Collected Work*s (London: Lawrence & Wishart, 1972), vol. XXVIII, pp. 359-60.

316 L. Colletti, "Marxism and the Dialectic", New Left Review, Nº 93, September-October 1975, pp. 22 y 26.

proceso histórico debe progresar desde una realidad contradictoria a una realidad no contradictoria, para Colletti el proceso histórico parece progresar de la irrealidad a la realidad.

¿Existe una razón de peso para restringir el concepto de contradicción a la esfera de la lógica? Aun asumiendo la misma definición de contradicción que Colletti entrega, es posible que sus elementos puedan darse en la realidad. Según él, una contradicción "es la instancia en la cual un opuesto no puede existir sin el otro y viceversa". Cada opuesto no existe para sí mismo:

> es la negación del otro y nada más… si de hecho deseamos conocer lo que es un extremo, debemos al mismo tiempo conocer lo que es el otro, que el primer elemento está negando. Cada término, por lo tanto, para ser el mismo, implica una relación con el otro término; el resultado es (la unidad (la unidad de los opuestos). Solo dentro de esta unidad es cada término la negación del otro[317].

¿Por qué la contradicción no puede existir en el mundo real, fuera de la conciencia? Porque, dice Colletti, en la realidad los opuestos son positivos y no negativos: "en una oposición real o relación de contrariedad, los extremos son ambos positivos, aun cuando uno de ello es indicado como el contrario negativo del otro"[318]. Fuerzas físicas opuestas pueden anularse recíprocamente, pero esta es una negación diferente a la contradicción. La mayor parte del tiempo los opuestos reales no tienen nada en común, no forman una unidad, no se necesitan para existir. Sin duda este argumento es correcto cuando se refiere a un conflicto entre fuerzas naturales como por ejemplo entre dos planetas. Pero ¿es esto igual en el caso de todos los conflictos en la realidad social? La respuesta no se puede dar en principio pero debe surgir del análisis del objeto mismo. Si hay algunas entidades sociales cuya realidad misma es dada por una relación de oposición y estas entidades no son cosas que pueden existir por sí mismas, entonces pueden haber contradicciones en la realidad social.

---

317 L. Colletti, "Marxism and the Dialectic", p. 4.
318 Ibid., p. 7.

Marx presenta la más básica de estas contradicciones dentro del modo capitalista de producción:

> Proletariado y riqueza son opuestos; como tales forman una sola totalidad. Ambos son creaciones del mundo de la propiedad privada. La pregunta es exactamente qué lugar ocupa cada cual en la antítesis. No es suficiente declararlos lados de un solo todo. La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, está forzada a mantenerse en existencia y por lo tanto también a su opuesto, el proletariado. Ese es el lado positivo de la antítesis, propiedad privada auto-satisfecha. El proletariado, por el contrario, está forzado en cuanto proletariado a abolirse a sí mismo y por lo tanto a su opuesto, la propiedad privada, que determina su existencia y que lo hace proletariado. Es el lado negativo de la antítesis…[319]

Esta formulación de la contradicción por el joven Marx es repetida en una forma diferente pero equivalente por el Marx maduro:

> Dentro de este proceso el trabajador se produce a sí mismo como capacidad de trabajo, así como al capital que lo confronta, mientras al mismo tiempo el capitalista se produce a sí mismo como capital así como a la capacidad de trabajo viva que lo confronta. Cada cual se reproduce a sí mismo al reproducir al otro, su negación. El capitalista produce el trabajo como ajeno; el trabajo produce el producto como ajeno. El capitalista produce al trabajador, y el trabajador al capitalista, etc[320].

Si se compara la descripción de la oposición entre capital y trabajo de Marx con la definición de contradicción de Colletti, es posible ver que la primera llena todos los requisitos de la segunda. Hay dos opuestos, capital y trabajo que no pueden existir sin el otro. Cada término, para ser el mismo implica una relación con el otro término; el capital no puede existir sin el trabajo y viceversa. Capital y trabajo constituyen un solo todo dentro del cual cada

319 K. Marx y F. Engels, *The Holy Family* (Moscow: Progress, 1975), p. 43.
320 K. Marx, *Grundrisse*, p. 458.

uno es la negación del otro. Así parece que hay una relación contradictoria ente capital y trabajo y, sin embargo, está relación no es lógica sino real. En otras palabras, no hay contradicción lógica en afirmar la existencia de una contradicción real entre capital y trabajo. Esto significa que la definición de contradicción de Colletti no es la definición específica de contradicción lógica, sino la definición general de contradicción, que, por sí misma, no puede determinar el modo preciso de existencia de los términos opuestos, sino que solo fija los requisitos formales de su relación.

Ideología, lucha de clases y otros conflictos

Las ciencias sociales desde el siglo XIX en adelante han venido analizando las luchas de clases y las crisis económicas dentro del capitalismo. Desde su perspectiva Marx pensaba que unas y otras conducirían inexorablemente a la superación del capitalismo. Hoy día sabemos no solo que esto no ha sucedido sino que además es muy difícil que suceda. La ortodoxia marxista pensaba que las crisis económicas crecientes llevarían a una lucha de clase más aguda y al derrocamiento de la burguesía. Las crisis se han sucedido con intensidad variable, pero las luchas de clase, salvo excepciones, no han conducido al socialismo. En cierta medida el sistema capitalista ha aprendido a vivir con las crisis económicas y las luchas de clases y a manejarlas de modo que nunca amenacen la posibilidad misma de existencia del capitalismo.

¿Es posible entender esta situación en términos del triunfo de la ideología? Porque a esto parece conducir la lógica misma de la teoría de Marx: si la ideología oculta las contradicciones en el interés de la clase dominante, entonces parece haberlo hecho muy eficientemente hasta el punto que ha impedido toda movilización exitosa en contra del sistema. Paradojalmente, la teoría de la ideología de Marx habría resultado más poderosa que su teoría de la revolución. Esta interpretación es posible, pero no cabe duda que violenta la propia teoría de la ideología de Marx: él no creía en la necesaria dominación de la ideología y estaba absolutamente convencido de que la eliminación de las contradicciones de clase por medio de la práctica revolucionaria terminaría por abolir la ideología. Más aun, solo a través de la

lucha de clases se suponía que la clase obrera podría penetrar el velo de la ideología y se haría consciente de las contradicciones reales que necesitaban ser superadas. Pero eso no sucedió. La enorme capacidad de sobrevivencia que ha demostrado el capitalismo hasta hoy, a pesar de la existencia de lucha de clases, pone en cuestión la propia teoría de la ideología de Marx.

Hay también en la sociedad otras formas de dominación y otros conflictos que derivan de ellas, que no pueden ser reducidos a meras expresiones o manifestaciones directas de la contradicción principal subyacente del capitalismo. Por ejemplo, en los conflictos raciales, los conflictos estudiantiles, los conflictos de género entre hombres y mujeres. Aunque estos conflictos no manifiestan directamente la contradicción básica, no pueden existir totalmente aparte de ella y son determinados por ella. La opresión de las mujeres por los hombres, existe en diferentes modos de producción, pero asume formas que son específicas a (y determinadas por) la contradicción fundamental desarrollada por cada modo de producción. Al mismo tiempo estas formas específicas de conflicto pueden articularse con luchas de clases concretas, como en el capitalismo avanzado de Gran Bretaña, donde existió una articulación evidente entre la entrada masiva de las mujeres al trabajo fabril durante la guerra –con todos sus problemas relacionados en el hogar, discriminación en los salarios, etc– y los problemas generales de la clase obrera como un todo.

En lo que concierne al concepto de ideología de Marx, es necesario llamar la atención sobre el carácter ambiguo de estos conflictos. Si no son entendidos en relación con la contradicción principal de la sociedad, aun si se toma en cuenta su carácter específico e irreducible, pueden considerarse como más importantes, y en esa medida pueden contribuir a ocultar u oscurecer la contradicción principal. Por lo tanto para Marx estos conflictos pueden desempeñar la tarea ideológica de encubrir y desviar la atención de una oposición de intereses más fundamental. Un conflicto racial puede jugar el rol de dividir y alienar la práctica política de una clase obrera. Marx muchas veces dijo lo mismo de los conflictos entre naciones, o de las luchas independentistas de ciertos países. Por ejemplo, la construcción ideológica de los pueblos colonizados como inferiores por un poder colonial

claramente juega un rol ideológico interno con respecto a las clases dominadas del poder colonial. El rol ideológico de estos conflictos puede entenderse como una forma de ocultar la contradicción principal por medio de su desplazamiento hacia un conflicto externo. Pero ambos aspectos pueden ser analíticamente distinguidos.

Sin embargo, por otro lado estos conflictos pueden también articularse con formas de lucha de clase de manera que ayudan a revelar más que a ocultar la contradicción fundamental. Así hay una gran diferencia entre movimientos estudiantiles que actuan como sustitutos de una clase obrera supuestamente pasiva o incorporada al sistema –como lo proponen algunos miembros de la Escuela de Frankfurt– y movimientos estudiantiles articulados con la lucha de la clase obrera, como lo mostraron algunos aspectos de Mayo de 1968 en Francia.

Independientemente de estas formas alternativas de relación con la contradicción principal, surge la pregunta acerca de si estos conflictos, en su irreducible especificidad propia, podrían también dar lugar a la utilización de un concepto de ideología. Está claro que Marx nunca usó el concepto para criticar ocultamientos dentro de estos conflictos y que, para él, la contradicción de clases era la única fundamental, en relación con la cual se definía el concepto de ideología. Pero, ¿se podría adaptar o extender el concepto? Es posible y sería también un concepto crítico de otras formas de opresión: racial, colonial, de género. Se trataría de un concepto que, por analogía al de Marx, se referiría al ocultamiento de formas de dominación y conflictos raciales, de género, entre naciones, etc. Sin perjuicio de esto, es claro que para el Marxismo estos conflictos son secundarios con respecto a la contradicción entre trabajo y capital: esta última es constitutiva del modo de producción capitalista, los otros conflictos no son inherentes a la existencia misma de ese modo de producción aunque de hecho puedan existir dentro de él. Nadie puede negar, cuán importantes fueron el colonialismo y el tráfico de esclavos para el desarrollo del capitalismo occidental. Ellos pueden no haber sido indispensables en principio, pero sí jugaron un importante rol en la práctica.

El otro aspecto que es necesario destacar es que, con la creciente internacionalización del capitalismo y con la ampliación acelerada del proceso de globalización, la ideología, aun en su

relación original con las contradicciones de clase, no puede seguir siendo analizada sólo dentro del espacio estrecho de los limites nacionales. Ya en los tiempos de Marx y Engels, la filosofía era un fenómeno internacional que Marx analizaba no sólo en relación a luchas de clase nacionales, sino también en relación a la situación de otros países. Marx explicó el problema que él veía en la filosofía alemana, como resultado de "las condiciones pequeño-burguesas alemanas"[321], por un lado, pero por otro, como una consecuencia de que los alemanes tomaban las ideas inglesas y francesas no "como la expresión y producto de un movimiento real sino como escritos puramente teóricos que han sido desarrollados… por un proceso de 'pensamiento puro'"[322]. En otras palabras, la filosofía alemana era explicada, en parte por una relación negativa con las prácticas materiales alemanas (atraso económico y condiciones pequeño-burguesas), y en parte por una relación positiva con los logros burgueses de Francia e Inglaterra. Si esto se aplicara al idealismo alemán, debería ser también posible analizar el historicismo alemán y formas más tardías del irracionalismo en el contexto más amplio del capitalismo mundial y europeo excepto que la relación positivo-negativa se invierte. Mientras Hegel idealizó la Revolución Francesa, la reacción historicista romántica y sus secuelas irracionalistas la odiaron.

Con razón Georg Lukács ha mantenido la tesis que el irracionalismo es un fenómeno internacional íntimamente ligado a crisis sociales de gran envergadura. La primera ola surgió a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en parte como resultado de la perturbación social causada por la Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa[323]. F. W. J. von Schelling fue su principal representante. Detrás de la filosofía de la mayoría de los irracionalistas amenazaban grandes crisis, como la Comuna de Paris para Nietzsche, la Revolución Rusa para Pareto y también para Adorno y Horkheimer; y más recientemente se podría agregar la revolución estudiantil de Paris

[321] K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, version completa en *Collected Works*, vol. 5 (London: Lawrence & Wishart, 1976), p. 447.

[322] Ibid., p. 455.

[323] G. Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980), pp. 16 & 99.

de 1968 para el Posmodernismo. Todos estos eventos han representado enormes crisis para el sistema capitalista y han tenido amplias repercusiones internacionales que fueron mucho más allá de la localidad donde ocurrieron. Por supuesto, no se puede reducir las teorías filosóficas, aun las teorías irracionalistas, a ser sólo resultado de crisis particulares. Pero tampoco son fenómenos totalmente desconectados. La oposición al socialismo es una constante en Nietzsche, Pareto y el Posmodernismo. Sin embargo, esta clase de conexión, por sí misma, no determina el carácter positivo o negativo del contenido, que debe ser analizado cada vez de acuerdo a sus méritos. Es aquí donde el concepto de ideología podría utilizarse para realizar tal evaluación.

Crítica de la ideología y dogmatismo

Una de las cuestiones más importantes que surge con respecto al concepto crítico de ideología de Marx, es si su crítica a la ideología es inherentemente unilateral y dogmática en la medida que no puede evitar ubicarse en una posición privilegiada que se asume más allá de toda crítica. La clásica objeción de Mannheim al marxismo se formuló en estos términos. El marxismo, decía este autor, ha criticado todos los otros puntos de vista como ideológicos, pero ha rehusado someterse a la misma crítica. Dado que no existe una posición privilegiada desde la cual juzgar todas las demás sin que ella misma sea cuestionada, el marxismo, dice Mannheim, debe someterse a la misma crítica y debe ser considerado como otra ideología. Debido a que el marxismo es, como otras teorías, socialmente determinado, no puede reclamar validez exclusiva y solo puede ser entendido como un punto de vista parcial entre varios otros[324].

Para Mannheim, el marxismo representó un paso decisivo en el desarrollo de una concepción “total” de ideología[325], pero solo había logrado alcanzar una “formulación especial” de esa

[324] K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 66.

[325] La “concepción total” de ideología es aquella que desacredita la totalidad de la visión del mundo del oponente. Desafía toda la perspectiva de una clase y no solo ideas individuales. La falsificación parcial del pensamiento del oponente es típica de una “concepción particular” de ideología. Véase K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 4~50.

concepción total. Esta "formulación especial" se caracterizó por una actitud unilateral que, mientras consideraba las ideas de los oponentes como ideológicas (es decir, una mera función de la posición social que los adversarios ocupan), miraba la propia posición del marxismo como absoluta. La concepción total de ideología alcanza su "formulación general" –por intermedio de Mannheim, por supuesto– solo cuando el crítico tiene el coraje de "someter no solo el punto de vista del adversario, sino todos los puntos de vista, incluyendo el suyo propio, al análisis ideológico"[326]. Marx no pudo superar la unilateralidad que había criticado en el pensamiento burgués. Descubrió la conexión entre pensamiento burgués y su base social, pero no aplicó el mismo método a su propio pensamiento. Más recientemente, Martin Seliger ha formulado una objeción similar y ha acusado a Marx de dogmatismo porque habría fallado en reconciliar su autoconcepción de ser "ciencia positiva" con la proposición de que el pensamiento se distorsiona porque está socialmente determinado[327].

La crítica de Mannheim está basada en un desplazamiento del carácter negativo de la ideología. El carácter negativo de la ideología tenía para Marx un significado muy preciso y específico que se relacionaba con el ocultamiento de contradicciones. Mannheim por el contrario, identifica la connotación negativa de la ideología con la determinación social del conocimiento: todos los puntos de vista son limitados, parciales y, por lo tanto, ideológicos, precisamente porque son socialmente determinados. Al distinguir entre ideología y determinación, Marx propuso que ésta última no implica ningún efecto negativo sobre la conciencia. La ideología, por supuesto, es también socialmente determinada. Pero no es el hecho general de la determinación lo que constituye la distorsión de la ideología. Más aun, es un error creer que Marx percibía la determinación social del conocimiento solo en el caso de sus oponentes. Él aceptaba la determinación de su propio

---

326 Ibid., p. 69.

327 Véase M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 10, 30-45. La objeción de Seliger es solo una repetición más cruda, y carece de la penetración y refinamiento del argumento de Mannheim.

pensamiento al relacionarlo con el surgimiento y desarrollo de las contradicciones en el capitalismo y al tomar partido explícitamente por los intereses proletarios. Sin embargo, el punto es que, debido a que Marx no identificó el carácter distorsionado de la ideología con la determinación y dado que reconoció su propia determinación, no había ninguna razón para llamar ideología a su propia teoría. Tampoco pensaba que todas las otras teorías, incluidas algunas de origen burgués, eran necesariamente ideológicas.

La parcialidad y unilateralidad que Marx criticó en el pensamiento burgués no se debió al hecho simple de ser pensamiento determinado por la clase, así en general. Si hubiera creído en eso, habría sido difícil para él mantener que su propio pensamiento podía ser exceptuado de la misma acusación. La crítica era, más bien, que el pensamiento burgués no reconocía ninguna determinación, y así no podía entender apropiadamente el pasado y su propia determinación. Marx reconoció el principio de la determinación social de la conciencia en general y su propia determinación en particular. Por lo que, en este respecto, su posición puede sostener que no es parcial o unilateral. Sin embargo, subsiste la pregunta acerca del fundamento del pensamiento propio de Marx, porque decir que él reconoce su propia determinación no es suficiente prueba de la validez de su propia posición. ¿Es posible mantener un concepto crítico de ideología si no se puede probar la cientificidad del punto de vista propio?

Raymond Williams ha mostrado los problemas de un concepto negativo de ideología y ha sostenido que la distinción entre formas de conciencia ideológica y no ideológica es un camino tentador que no debe seguirse "porque hay un faro de los tontos erigido justo un poco más allá. Ese es el difícil concepto de 'ciencia'"[328]. En efecto, en *La Ideología Alemana* Marx parece oponer a la ideología "la ciencia real positiva"[329]. Según Williams, este contraste depende de una distinción conocible entre estas dos formas de conocimiento, pero ella se hace imposible por el supuesto

[328] R. Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 62.
[329] K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Part 1 (London: Lawrence & Wishart, 1970), p. 48.

a *priori* de un método "positivo". Tal posición, arguye, es "o una demostración circular o una pretensión interesada muy familiar (del tipo usado por casi todos los partidos), que los otros son prejuiciados pero que, por definición, nosotros no lo somos. Ese es el camino de salida de los tontos a un problema muy difícil"[330].

Surge la pregunta acerca del significado exacto de la advertencia de Williams, porque hay al menos dos concepciones diferentes de dogmatismo que pueden ser derivadas de élla. Por un lado el dogmatismo puede ser concebido como una posición que rehusa examinar sus propias premisas y/o dar razones para justificar sus afirmaciones. Por otro lado, el dogmatismo puede ser concebido como la posición que pretende tener la verdad, con exclusión de otras posiciones. Implícita en esta versión está la afirmación de que una distinción conocible entre ciencia e ideología es imposible. Estoy completamente de acuerdo con la primera definición de dogmatismo. Pero no parece posible aplicársela a Marx porque él nunca quiso excluir su método del escrutinio de los demás y, cualquiera sea lo que uno piense de su pretensión de haber hecho "ciencia positiva", al menos trató de dar substancia a su teoría mediante análisis concretos y proponiendo explicaciones específicas de sus elementos. Marx no solo "afirmó" que tenía un acercamiento verdaderamente científico, trató también de justificarlo en discusiones argumentadas con mucho rigor. Uno podrá estar en desacuerdo con sus argumentos, pero no tiene sentido acusarlo de dogmatismo por no dar cuenta o argumentos en favor de sus afirmaciones.

En lo que se refiere a la segunda definición de dogmatismo, no estoy de acuerdo con ella. Lo que su contenido implica es que no puede haber una distinción cognoscible entre ciencia e ideología, o aun, en algunos casos extremos, que toda afirmación de verdad es inherentemente dogmática. Aquí estamos en el terreno de la objeción relativista. Aunque esta no parece ser la intención de Williams, debemos lidiar con lo que ella implica para un concepto crítico de ideología. Parto con dos observaciones preliminares. Primero, Marx no concibió la relación entre ciencia e ideología

330 R. Williams, *Marxism and Literature*, p. 64.

como la oposición entre verdad y error. Pero aun así, no es posible escapar del hecho de que todo concepto crítico de ideología inevitablemente va a ser presentado como diferente de la ciencia, o, por lo menos, presupone la posibilidad de un punto de vista no ideológico. Segundo, es cierto que la concepción de ciencia de Marx en la etapa de *La Ideología Alemana* era un tanto limitada. Al tratar de destacar que él partía del extremo opuesto al de los hegelianos jóvenes, asumió una noción sobre-simplificada de la realidad material, como si fuera solo una cuestión de mirarla y verificar empíricamente su verdadero carácter. No hay todavía una distinción, que Marx introdujo más tarde, entre las formas fenomenales o apariencias y las relaciones internas de la realidad material. Tal distinción demanda un concepto de ciencia diferente, más sofisticado, que, por medio de la abstracción, penetre las apariencias para descubrir las relaciones reales.

Sin embargo, la objeción relativista no ha desaparecido todavía, porque es posible preguntar si alguna posición particular puede afirmar con éxito que ha penetrado las apariencias de la realidad. Esta es una pregunta difícil que Lazar ha levantado. Para él, el problema está en que "tanto los ideólogos como los cientistas afirman haber capturado la esencia de la realidad" y, por lo tanto, la pregunta crucial que sigue es "¿cómo vamos a discriminar entre afirmaciones justificables e injustificables de tener estatus científico"?[331]. Me parece que es un error buscar una garantía o principio abstracto que pudiera, *a priori*, ayudarnos a discriminar entre ciencia e ideología. El problema es que, en último término, en las ciencias sociales, se pueden dar razones para mantener una posición, pero no existen ni pueden existir garantías que vayan a convencer a todos de cierta posición. A menudo esto no es posible aun en las mismas ciencias naturales[332]. La búsqueda de una garantía abstracta es vana y tan problemática como el supuesto dogmático de la cientificidad. El relativismo y el escepticismo son contradictorios y se auto-derrotan, porque implícitamente postulan la verdad absoluta de sus propias posiciones.

[331] Véase D. Lazar, reseña de J. Larrain, *The Concept of Ideology*, en *Sociology*, vol. 14, no. 2, May 1980, p. 318.

[332] Véase sobre esto T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); y P. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975).

De hecho, todas las posiciones necesariamente proponen su propia validez. Esto es así aun si uno dice que su posición es solo relativamente válida, porque al final uno tiene que aceptar una proposición que no sea relativa, a saber, que su posición es solo relativamente válida[333]. En este sentido la posición que niega una distinción entre verdad y error necesariamente va a terminar por reintroducir la misma distinción. Por eso no se puede criticar el marxismo como dogmático porque afirma tener la verdad. Este es un *a priori* de todas las posiciones. Se puede criticar el modo específico de justificar una afirmación de verdad, pero no el hecho de que tal afirmación se haga. El marxismo puede demostrarse equivocado o acertado en proposiciones específicas, o aun, en la totalidad de sus proposiciones. Pero esto debe ser probado por análisis concretos de la sustancia de sus argumentos. Levantar como objeción de principio al marxismo el hecho de que afirma su validez sin poder dar una garantía final de tenerla, es también un camino de salida de los tontos a un problema muy difícil.

Ideología y verdad

Hay también corrientes marxistas que aunque favorecen un concepto crítico de ideología, no creen que el marxismo pueda afirmar que no es ideológico. Por ejemplo Rossi-Landi, propone una definición de ideología como pensamiento falso, que él distingue de falsa conciencia por su mayor nivel de elaboración intelectual. Según él la ideología es "una racionalización discursiva y una sistematización teórica total o parcial de un estado de conciencia falsa"[334]. En esta visión tanto el pensamiento reaccionario como el pensamiento revolucionario son ideológicos porque ambos surgen de una práctica social distorsionada. Para Rossi-Landi la idea de que solo el pensamiento reaccionario es ideológico es una ilusión peligrosa que se basa en la creencia

333 Véase E. Grunwald, "The Sociology of Knowledge and Epistemology", en J. E. Curtis and J. W. Petras (eds), *The Sociology of Knowledge: A Reader* (London: Duckworth, 1970). Un argumento sofisticado contra esta posición puede encontrarse en B. Barnes, *Scientific Knowledge and Sociological Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974). Barnes admite sin dificultad que "el mensaje epistemológico de [su] trabajo puede decirse que es escéptico o relativista" (p. 154). Sin embargo, no me parece que logra escapar de una afirmación implícita de la validez de su propio análisis.

334 F. Rossi-Landi, *Ideologia* (Milan: Isedi, 1978), p. 97.

"mítica" de que uno puede poseer una ciencia revolucionaria única y desmitificadora que fija de una vez para siempre el camino a seguir. Esto estaría en contra del espíritu del marxismo. Sin embargo, cuando Rossi-Landi propone que tanto el marxismo como el pensamiento reaccionario son pensamientos falsos, y por lo tanto ideológicos, él tiene en mente dos significados distintos de falsedad.

La falsedad puede ser concebida como el opuesto de la verdad en una distinción epistemológica que implica la existencia de algunos criterios de verdad. Pero la falsedad también puede ser entendida como una situación alienada o precaria, independientemente de toda confrontación con la verdad[335]. Lo "falso" aquí se refiere al pensamiento que surge de una organización social insatisfactoria o conflictiva. Es en este segundo sentido que tanto el pensamiento revolucionario como el reaccionario son falsos, porque ambos surgen de las contradicciones y limitaciones de la situación capitalista. En esto Rossi-Landi sigue la idea gramsciana de que todas las ideologías surgen del terreno de las contradicciones; pero mientras Gramsci abandona el uso del concepto de "falsedad" como una descripción apta de las ideologías, Rossi-Landi lo mantiene.

Sin embargo, del mismo modo como Gramsci pensaba que el marxismo era la expresión más lúcida de esas contradicciones, Rossi-Landi también acepta que el pensamiento revolucionario es ideológico de una manera diferente. Las ideologías reaccionarias tienden a evitar la conexión con la práctica apropiada, mientras que la ideología revolucionaria tiende a buscar la unidad con la práctica apropiada[336]. Toda ideología se relaciona con una práctica falsa, pero mientras la ideología conservadora aspira a mantener la práctica social tal como está, la ideología revolucionaria busca una práctica futura que reemplazará a la existente.

Según Rossi-Landi las ideologías conservadoras necesitan presentarse como no ideológicas en orden a mantener una práctica social alienada. Las ideologías revolucionarias por el contrario, deben renunciar a todo engaño y deben reconocer su propio

335 Ibid., p. 28
336 Ibid., pp. 11-14.

carácter ideológico para de este modo poder desenmascarar el discurso de las otras ideologías que afirman no ser ideológicas. De este modo Rossi-Landi invierte totalmente la posición de Marx, porque Marx siempre negó el carácter ideológico de sus propias ideas. En último término Rossi-Landi propone que todos los discursos sociales son ideológicos porque una realidad social precaria los hace así. Uno de los problemas de esta propuesta es, la falta de especificidad del concepto de ideología. El concepto se extiende tanto que incorpora todas las elaboraciones lingüísticas que surgen de una sociedad contradictoria. ¿Vale la pena extender tanto el concepto de ideología? No lo creo. En verdad Rossi-Landi podría haber escrito su libro sin referirse nunca a la ideología. Habría bastado con introducir una distinción entre teoría y conciencia y haber clarificado que ambas se hacen falsas por la existencia de una práctica social deficiente. El concepto de ideología aparece en esto solo duplicando el rol de la teoría o de las elaboraciones lingüísticas, pero no le agrega ningún rasgo específico. Dentro de tal marco la utilidad del concepto desaparece.

Un problema interesante que surge de la discusión anterior es el concepto de verdad subyacente. ¿Con qué concepto de verdad Marx construye su noción crítica de ideología? Al describir la falsa práctica y el falso pensamiento como situaciones alienadas, Rossi-Landi implícitamente está sustituyendo el concepto tradicional epistemológico por un concepto ontológico de verdad. Mientras para Marx era crucial distinguir entre pensamiento ideológico y no-ideológico por medio de un juicio epistemológico, para Rossi-Landi lo importante es la situación básica de alienación, como terreno común desde el cual surgen tanto el marxismo como otras teorías. La alienación envuelve negatividad, "una disfunción general en el desarrollo de la práctica humana"[337], pero no es una distorsión epistemológica que haga referencia implícita a una comprensión verdadera; más bien se trata de una situación negativa en la realidad misma que implícitamente hace referencia a una realidad diferente que podría o debería (no que vaya

[337] Ibid., p. 71.

necesariamente a) ser prácticamente creada. Rossi-Landi opone implícitamente una práctica futura "verdadera" a la práctica "falsa" del presente.

Esta idea de verdad, tiene aspectos que pertenecen a la mejor tradición marxista y no debería ser rechazada sin mayor análisis. Pero no estoy de acuerdo con que pueda desplazar totalmente a la concepción epistemológica de verdad. De hecho, podría argumentarse que Marx no habría aprobado una distinción absoluta entre verdad ontológica y verdad epistemológica. Como lo afirmó, "la pregunta acerca de la verdad de una teoría es una pregunta práctica"[338]. A lo cual agregó, que la solución racional de los problemas teóricos se encontraba "en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica"[339]. Esto significa que para Marx el concepto de verdad implicaba no sólo práctica sino también su comprensión. Para analizar el significado de esto, comparemos esta posición con concepciones idealistas y positivistas de la verdad.

El idealismo concibe la verdad como algo inmanente, como el resultado de la racionalidad en el pensamiento. No surge la pregunta acerca de una realidad externa a la cual el pensamiento deba corresponder. Como lo afirmó Hegel, "en el sentido filosófico de la palabra… la verdad puede ser descrita, en términos abstractos generales, como el acuerdo de un contenido de pensamiento consigo mismo"[340]. No obstante el énfasis en el pensamiento y en el sujeto, el concepto de Hegel no es epistemológico sino ontológico en la medida de que para él lo racional es lo real. Así da el ejemplo de un "verdadero" amigo, que significa un amigo cuya conducta corresponde con la noción de amistad. En este sentido, sigue diciendo, "no verdadero" es equivalente a malo o auto-discordante, y "de tales objetos malos podemos formarnos una representación correcta, pero el significado de tal representación es inherentemente falso"[341]. El idealismo de Hegel es por lo tanto ontológico, no epistemológico, y esto queda demostrado por su concepto de verdad.

338 K. Marx, "Theses on Feuerbach", en *The German Ideology*, tesis II, p. 121.
339 Ibid., tesis VIII.
340 G. W. F. Hegel, *Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 41.
341 Ibid.

De una manera diferente, el positivismo también propone una concepción de verdad que no depende del sujeto. Acepta la definición epistemológica tradicional de verdad como "*adequatio rei et intellectus*", pero esta relación de adecuación se piensa como independiente del conocimiento que el sujeto tenga de ella. Por lo que se hace una distinción entre la verdad misma, que está en la realidad, y su verificación por los seres humanos, que puede suceder en el futuro[342]. Mientras para el idealismo "la noción" era la realidad, para el positivismo la realidad no incluye su noción en modo alguno. Marx es crítico de ambos extremos como lo demuestra su primera tesis sobre Feuerbach. Ambas versiones presuponen que hay una verdad ya hecha y absoluta que un conocimiento especial puede eventualmente revelar. Para Marx no hay una verdad absoluta que espera ser develada, sino que una verdad histórica objetiva que se despliega en el proceso histórico a medida que los seres humanos prácticamente construyen su mundo social. Sin embargo, esto no significa que Marx adopte una concepción pragmática por medio de la cual la verdad llega a ser aquello que es útil o adaptable para el individuo, ni significa que los seres humanos pueden producir la realidad arbitrariamente de acuerdo a sus deseos.

La verdad no está ni en la realidad misma ni en el sujeto concebidos como esferas separadas. La verdad no pre-existe al sujeto o a la realidad. La verdad está constantemente siendo producida a medida que los sujetos construyen una realidad en la cual ellos mismos son parte importante. Pero la construcción práctica de la realidad no es efectuada por una práctica totalmente consciente o indeterminada. Por eso los productos de la práctica humana adquieren independencia de los seres humanos y los confrontan como un poder objetivo que ellos no controlan. Por

---

342 Véase sobre esto L. Kolakowski, "Karl Marx and the Classical Definition of Truth", en *Marxism and Beyond* (London: Pall Mall Press, 1968). Para una refutación de la versión de Kolakowski desde el punto de vista del marxismo ortodoxo, véase A. Schaff, "Studies of the Young Marx: A Rejoinder", en L. Labedz (ed.), *Revisionism* (New York: Praeger, 1962). Una polémica entre interpretaciones opuestas del concepto de verdad de Marx puede encontrarse en *Radical Philosophy*, Nº. 4, Spring 1973, y nº. 5, Summer 1973: artículos de P. Binns, "*The Marxist Theory of Truth*", y A. Collier, "Truth and Practice", respectivamente. Véase también S. Lukes, "*On the Social Determination of Truth*", en *Essays in Social Theory* (London: Macmillan, 1977).

eso también la realidad aparece externa a los sujetos y el concepto de verdad aparece independiente del conocimiento que el sujeto tenga de ella. Sin embargo, precisamente porque la realidad ha sido construida mediante la práctica, puede ser criticada y cambiada. La verdad entonces no puede agotarse en la adecuación del intelecto a lo que existe, en la medida que lo que existe es contradictorio y no parece justo. Como Adorno lo expresara, "la idea de una verdad científica no puede ser separada de la idea de una sociedad verdadera"[343].

Se podría decir que el concepto de verdad de Marx incluye elementos de la tradición ontológica hegeliana en la medida que él no aceptaba el estado existente de la sociedad como una norma absoluta contra la cual la verdad de un juicio debía medirse. La versión epistemológica de la verdad como adecuación de la conciencia a la realidad es modificada por Marx, porque la realidad misma debe ser transformada y "hecha adecuada" de tal modo que llegue a ser una realidad "verdadera". En este sentido Marx habría estado de acuerdo con que un estado "malo" es un estado "no verdadero" o "falso". Sin embargo Marx se distanció de la noción hegeliana de que un estado malo es una estado falso porque no cumple con los requisitos de la noción de tal estado. Para Marx la noción deriva del estado, no a la inversa. Por lo que la noción difícilmente puede constituirse en una norma que es anterior al, y la esencia del, estado mismo.

No obstante, Marx no habría aceptado que una realidad mala y contradictoria hace "falsas" todas las formas de conciencia derivadas de ella, y por lo tanto no habría estado de acuerdo con Rossi-Landi en el uso de "pensamiento falso" para referirse al marxismo. Un concepto ontológico de verdad no puede sostenerse sin juicios epistemológicos. Si por "pensamiento falso" Rossi-Landi quiere decir "pensamiento separado de una práctica verdadera", todavía debe ser capaz de reconocer lo que es una "práctica verdadera" y comprender las contradicciones que hacen "mala" a esa práctica. Aquí surge la necesidad de decidir si la "comprensión" de la práctica es adecuada o inadecuada en un

343 T. Adorno, "Introduction" a T. Adorno el al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heinemann, 1976), p. 27.

sentido epistemológico. Por eso Marx mantenía que la solución racional a los problemas teóricos se encontraría no solo en la práctica humana sino también en la comprensión de esa práctica. Desde esta perspectiva afirmó que su pensamiento no era distorsionado y por lo tanto no era ideológico. Por supuesto también aceptó que tanto su pensamiento como el pensamiento de la burguesía surgieron de la situación contradictoria y alienada de la sociedad capitalista. Pero creo que es mejor no llamar esta situación "falsa" para no inducir la idea equivocada de que todo conocimiento producido en la sociedad capitalista es epistemológicamente sospechoso.

Para Marx la ideología se origina en "un modo limitado de actividad material". Rossi-Landi podría responder que el marxismo también. Tiene razón en el sentido que la situación histórica que estimuló el desarrollo del pensamiento de Marx era una situación alienada en la que los seres humanos habían perdido el control sobre sus productos y eran explotados por ellos como si fueran cosas. Pero este no es el cuadro completo. El pensamiento de Marx no se basó solamente en la existencia de una "práctica social limitada", sino también en la posibilidad de una práctica revolucionaria que reaccionaría contra la situación existente. Para Marx esta práctica revolucionaria era ya una anticipación de la "práctica verdadera" de la sociedad nueva y no compartía todas las limitaciones de la práctica cotidiana que reproducía las relaciones sociales de producción. En esta medida la idea de Rossi-Landi de que la unidad de la conciencia con una práctica verdadera puede ser alcanzada solo en el futuro, es solo parcialmente adecuada. Para Marx esa unidad va a ser completamente lograda en el futuro; pero es ya anticipada en la práctica que busca cambiar el estado existente de la sociedad.

Conclusión

Aun aceptando lo anterior, el problema para la teoría de Marx surge realmente de tres cosas. Primero, aun si aceptamos que el capitalismo inherentemente produce sociedades contradictorias y altamente desiguales, no ha habido evidencia de una práctica revolucionaria que haya surgido como necesaria reacción al capitalismo, con la extensión y amplitud que Marx esperaba. De este modo no surge necesariamente la anticipación de una sociedad radicalmente nueva y falla la posibilidad de que la realidad misma sea transformada y "hecha adecuada" de tal modo que llegue a ser una realidad "verdadera". Cierto, esto no puede excluirse en principio y todavía hay personas y partidos que buscan la abolición radical del capitalismo. Pero hay que reconocer que en la sociedad contemporánea han llegado a ser un fenómeno marginal, aun en las sociedades más pobres.

Segundo, la evolución del capitalismo en el mundo desde los tiempos de Marx no ha sido pareja y ha logrado en ciertas sociedades, las más desarrolladas, moderar la fuerza de sus contradicciones internas, y en algunos casos como el europeo, introducir políticas redistributivas muy eficaces, a partir de la intervención del estado. Esto ha hecho atenuar sustancialmente la lucha de clases y el interés por cambiar hacia una sociedad diferente de carácter socialista.

Tercero, en los pocos casos en los cuales se han intentado revoluciones y la construcción de sociedades comunistas, las experiencias, casi sin excepción, han terminado mal en el sentido de que el costo de la igualdad que se ha buscado introducir en la sociedad ha sido casi siempre un cercenamiento muy acentuado de la libertades políticas y civiles, acompañado de serios problemas económicos. En parte por eso la primera experiencia socialista del mundo, que empezó con la revolución rusa de 1917 y se expandió a Europa oriental después de la Segunda Guerra Mundial,

terminó con la disolución de la Unión Soviética y el colapso del socialismo en Europa en los noventa.

Dijimos más arriba que la capacidad de sobrevivencia del capitalismo ponía en cuestión la teoría de la ideología de Marx, especialmente en lo que respecta a la superación de las contradicciones y, por lo tanto, de la ideología. Pero, a pesar de esto, creo que el concepto de ideología derivado de Marx sigue siendo útil para la teoría social. Las sociedades capitalistas, aun las más igualitarias, continuarán siendo contradictorias y albergando nuevos conflictos que en la época de Marx ni se sospechaban, como por ejemplo el problema ecológico. En esa medida el concepto crítico de ideología elaborado por Marx puede continuar siendo útil para tratar de desenmascarar todos los intentos de ocultar contradicciones y conflictos que benefician a ciertas formas de dominación o a ciertos grupos privilegiados. Paradojalmente, el concepto de ideología legado por Marx puede también ser especialmente útil en el desenmascaramiento de las contradicciones y conflictos emergentes en las sociedades socialistas, que la elite gobernante se esfuerza por ocultar. Para Marx el concepto de ideología fue un arma en la lucha contra el capitalismo. Hoy día, ese mismo concepto, es también un arma para revelar conflictos y contradicciones de todo tipo que emergen en las más variadas sociedades, incluidas las socialistas.

Apéndice bibliográfico

BARTH, H. (1951), *Verdad e ideología* [trad. de J. Bazant, revisada por E. Imaz] 1a. ed. México: Fondo de Cultura Económica.

COMTE, A. (1977), *Curso de filosofía positiva*, Madrid: E.M.E.S.A.

COPLESTON, F.C. (1969-1980), *Historia de la filosofía* / (traducción de José Manuel García de la Mora), Barcelona: Ariel.

DURKHEIM, E. (1986) *Las reglas del método sociológico* / [versión española de L. E. Echevarria Rivera], 5a. ed. Madrid: Eds. Morata.

__________ (1967), *El Anti-Dühring*, Buenos Aires: Editorial Claridad.

__________ (1963), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires: Editorial Anteo.

FEUERBACH, L. (1995), *La esencia del cristianismo* (traducción de José L. Iglesias; prólogo de Manuel Cabada Castro). Madrid: Edit. Trotta: Comunidad de Madrid.

GOLDMAN, L. (1975), *Marxismo y ciencias humanas.* Buenos Aires: Amorrortu.

HEGEL, G.W.F. (1985), *Lógica* (trad. [por] Antonio Zozaya). Barcelona: Orbis.

__________ (1974), *Ciencia de la lógica* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo), 3a. ed. Buenos Aires: Solar / Hachette.

HOBBES, T. (1971), *Leviatán, o La materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HORKHEIMER, M. (1979), *Sociológica t/u. Sociológica*, 3a ed. Madrid: Taurus.

KUHN, T. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LEFEBVRE, H. (1969), *El materialismo dialéctico.* Buenos Aires, Argentina: La Pléyade.

MANNHEIM, K. (1987), *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* [traducido por] Louis Wirth]. *Ideology and utopía*. Español 2a. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (1947), *Correspondencia: seleccionada, comentada y anotada por el Instituto Marx-Engels-Lenin*. Buenos Aires, Argentina: Problemas.

__________ (1966), *El Capital* en 3 volúmenes, México: Fondo de Cultura Económica.

__________ (1966), *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, México: Grijalbo.

__________ (1972), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires: Editorial Anteo.

__________ (1970), *Trabajo Asalariado y Capital*, Barcelona: Editorial Nova Terra.

__________ (1970), *Salario, Precio y Beneficio*, Barcelona: Editorial Nova Terra.

__________ (1968), *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona: Ariel.

__________ (1971-1972), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* en 2 volúmenes, Buenos Aires: Siglo XXI.

__________ *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: [15] p. APUNTES CS39.

__________ (1970), *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio.

__________ (1970), "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: En: Marx, Karl. *Los anales franco-alemanes*". Barcelona: Ediciones Martínez Roca, pp.101-116.

___________ (1970), *La Guerra Civil en Francia*. Madrid: Editor Ricardo Aguilera.

___________ (1970), *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, 1a.ed. México: Grijalbo.

___________ (19—?), *Miseria de la filosofía*. Santiago, Chile: Cultura.

___________ (1985), *Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*/ 1a. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

___________ (2006), *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (traducción de Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvin Rotemberg). Buenos Aires: Colihue.

___________ (1965). *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* / La Habana, Cuba: Ediciones Venceremos.

Marx C. y Engels F. (1968), *La ideología alemana*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

___________ (1971), *La sagrada familia*, Buenos Aires: Editorial Claridad.

___________ (1965), *Manifiesto del partido comunista*, Peking: Ediciones en lenguas extranjeras.

Schmidt, A. (1977), *El concepto de naturaleza en Marx*. México, México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Tracy, D. (1932), *Elementos de ideología: incluidos en diez y ocho lecciones e ilustrados* (con notas críticas por Mariano S). París: [s.n.].

Índice

Nota del autor 7

Capítulo I
Orígenes históricos del concepto de ideología 9
Los precursores 9
La Ilustración francesa: del engaño sacerdotal a la ideología 18
Ideología y pensamiento crítico: un difícil encuentro 23

Capítulo II
Ideología y crítica filosófico-religiosa 33
El enfoque metodológico 33
Crítica a la religión y a la concepción hegeliana del Estado 40
La inversión en Hegel y Marx 45

Capítulo III
Ideología y construcción del materialismo histórico 51
El estatus teórico de La Ideología Alemana 51
El concepto de praxis en Marx 57
De las ideas a la ideología 62
Excurso sobre la contradicción en Hegel y Marx 72
El concepto de ideología en la segunda etapa 75

Capítulo IV
Ideología y relaciones sociales capitalistas 81
Formas fenomenales y relaciones reales 81
Mercado e ideología política capitalista 86
Distintas formas de ocultamiento 92
Tipos de inversión 94
De la inversión a la contradicción 98
Contradicciones reales y lógicas 100
La contradicción principal del capitalismo 108

Capítulo V
Ideología y ciencia 115
Ciencias naturales y sociales 115
Ciencia y apariencia 120
Economía política: ¿ciencia o ideología? 126

Capítulo VI
El concepto de ideología de Marx en perspectiva 133
Problemas y tensiones en el pensamiento de Marx 133
La extensión del concepto de ideología 137
Los problemas de la base y la superestructura 140
Ideología y contradicciones 147
Ideología, lucha de clases y otros conflictos 155
Crítica de la ideología y dogmatismo 159
Ideología y verdad 164

Conclusión 171

Apéndice bibliográfico 173

Este libro ha sido posible
por el trabajo de

Comité Editorial Silvia Aguilera, Mauricio Ahumada, María Bohigas, Carlos Cociña, Mario Garcés, Luis Alberto Mansilla, Tomás Moulian, Naín Nómez, Julio Pinto, Paulo Slachevsky, Hernán Soto, José Leandro Urbina, Verónica Zondek **Proyectos** Ignacio Aguilera **Secretaría Editorial** Alejandra Césped **Dirección de Arte** Txomin Arrieta **Diseño y Diagramación Editorial** Ángela Aguilera, Paula Orrego, Rodrigo Urzúa **Corrección de Pruebas** Raúl Cáceres **Exportación** Ximena Galleguillos **Página web** Leonardo Flores **Comunidad de Lectores** Olga Herrera, Francisco Miranda **Secretaría Distribución** Sylvia Morales **Ventas** Elba Blamey, Luis Fre, Rodrigo Jofré, Marcelo Melo **Administración y Bodegas** Jaime Arel, Leonidas Osorio, Servando Maldonado, Nelson Montoya, Jorge Peyrellade **Librerías** Nora Carreño, Ernesto Córdova **Secretaría Gráfica LOM** Tatiana Ugarte **Comercial Gráfica LOM** Juan Aguilera, Marcos Sepúlveda, Cristina Rosas **Servicio al Cliente** Elizardo Aguilera, José Lizana, Edgardo Prieto **Diseño y Diagramación Computacional** Guillermo Bustamante, César Escárate, Claudio Mateos, Alejandro Millapan, Felipe Souvageot **Secretaría Imprenta** Carmen Gloria Jeldres **Producción** Javier Gutiérrez, Eugenio Cerda **Impresión Digital** Carlos Aguilera, Sergio Jorquera, Efraín Maturana, William Tobar **Control de Calidad** Ingrid Rivas **Preprensa Digital** María Francisca Huentén, Daniel Véjar **Impresión Offset** Eduardo Cartagena, Freddy Pérez, Rodrigo Véliz, Francisco Villaseca **Corte** Eugenio Espíndola, Sandro Robles, Rene Muñoz **Encuadernación** Alexis Ibaceta, Rodrigo Carrasco, Sergio Fuentes, Aníbal Garay, Pedro González, Carlos Muñoz, Luis Muñoz, Marcelo Toledo **Despachos** Miguel Altamirano, Pedro Morales **Administración** Mirtha Ávila, Alejandra Bustos, Diego Chonchol, César Delgado, Aracelly González.

LOM EDICIONES